الميتافيزيقا
عند الفلاسفة المعاصرين

تأليف

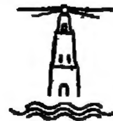
دكتور محمود رجب

أستاذ مساعد قسم الفلسفة

كلية الآداب — جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٨٦



دار المعارف

الناشر : دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل القاهرة — ج.م.ع.

إهداء

الى استاذى

الدكتور عبد الرحمن بدوى

اعترافا بدوره فى اثراء الفكر العربى

تصـــدير عـــام

ما الميتافيزيقا ؟ ، ما منهج الميتافيزيقا ؟ ، هل الميتافيزيقا بوجه عـــام ممكنة ؟ · تلك هى الأسئلة التى أثارها ــ صراحة وتفصيلا ــ كنت ، الذى يعد ــ بلا جدال ــ أول من وضــع « مشكلة ايتيانزيقـــا » موضــع الفحص والتساؤل ، فلقد كان الفلاسفة قبل كنت يتفلسفون ويشيدون المذاهب والنظم الميتافيزيقية ، لكن ما من أحد منهم توقف ــ طويــلا ــ وتساءل عن طبيعة الميتافيزيقا :ماهى؟وعن منهج الميتافيزيقا : ما هو ؟·ورغم أن الشك فى امكان قيام الميتافيزيقا أمر قديم ، فان كنت هو أول من صاغ هذا الشك صياغــة منهجية صريحة ، اتخذت صورة السؤال التالى : هـــل من الممكن ــ على الاطلاق ــ قيام شىء كالميتافيزيقا ؟

ونفس هذه الأسئلة هى شغل الفلاسفة المعاصرين الشاغل ، وهى تمثل وتجسد اختلافات فى المصطلح ووجهة النظر ، تبلغ من الكثرة حدا يصير معه الجدال الذى لاينتهى حول الميتافيزيقا أمرا ليس بالمستغرب · وهذا الجدال يتأرجح بين قطبين من الأحكام والتقويمات المتضـــاربة أشد التضـــارب : فأحيانا تلقب الميتافيزيقا بملكة العلوم كلها ، وأحيانا تنبذ وتهجر كما لــو كانت امرأة زال جمالها ·

ان مشكلة الميتافيزيقا ليست ــ كما قال كنت ــ فى عدم قدرتها على تحقيق مهمتها على النحو الذى يمكنها من التقدم بخطى ثابتة ، فتلحق بركب العلوم الطبيعية والرياضية ، وانما هى فى عدم وجود تعريف واحد عام للميتافيزيقا يكون فى أذهان الذين ينادون باستبقاء الميتافيزيقا والذين يدعون الى استبعادها على السواء ، مما يؤدى الى تناقض الأحكام التى تطلق على الميتافيزيقـــا وتضاربها ·

وما هذا البحث الا محاولة لعرض هذه الكثرة من تعريفات الميتافيزيقا ، التي تجسد بدورها كثرة من وجهات النظر والمصطلحات · لكن ، كيف نحقق ذلك ؟ بأى وسيلة نتوسل ؟ انلجأ الى التعريفات الواردة فى ثنايا مؤلفات الفلاسفة المعاصرين ، فنجمعها ونرصدها ، بحيث نكون ـ فى النهاية ـ فكرة عن الميتافيزيقا عند كل منهم ؟ ، كلا ، فهذه طريقة عقيمة ، تأريخية ، قوامها « قص ولصق » التعريفات المختلفة ، تمدنا بفكرة « عن » الميتافيزيقا · وما هذا بواف بمقصودنا · اذن ، كيف نحقق هدف هذا البحث على نحو ينجينا من الوقوع فى أسر تجميع التقريرات التأريخية عن الميتافيزيقا؟·لعل أفضل طريقة لتحقيق ذلك ، هى أن نمضى مباشرة الى صميم نظرية الفيلسوف الميتافيزيقية أو وجهة نظره العامة ، كيما نستخلص من خلالها وبواسطتها فكرته عن الميتافيزيقا أو تعريفه لها · وتلك الطريقة هى التى سوف نتبعها فى هذا البحث ، فعن طريقها لن تظهر بحال فكرة الفيلسوف عن الميتافيزيقا كما لو كانت « معلقة فى الهواء » مجردة ، بل مرتبطة بسياق مذهبه العام ، تجسدها وجهة نظره العامة ومصطلحاته الفنية ·

وبعد ، فقد كان هذا البحث ، فى الأصل ، رسالة للماجستير ، قمت باعدادها تحت اشراف الدكتور عبد الرحمن بدوى · وانى لأشكر الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده والدكتورة نازلى اسماعيل ، على ماأبدياه على الرسالة ، عند مناقشتها ، من ملاحظات قيمة ·

القاهرة : ١٩٦٦

محمود رجب

الفصل الأول

التمهيـــدى

كنت ومشـكلة الميتافيزيقا

١ - تفسير ميتافيزيقا كنت ، وتطور فلسفته
٢ - النقد والميتافيزيقا
٣ - أقسام الميتافيزيقا والميتافزيقا النقدية
٤ - سمو العقل العملى وميتافيزيقا الاخلاق
٥ - خلاصة عامة

:

مؤلفات كنت ، واختصاراتها التى سنرمز اليها فى هذا الفصل

Träume, Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Metaphysik - **Kant's Saemtliche Werke,** (Hartenstein ed.) Band 11, Leipzig, 1 68.

P. E. **The Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics,** eng. tran. by Manthey-Zorn, New York, Apleton-Century-Crofts, inc. 1938.

Prol. **Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science,** tra. fran. par Gibelin, Paris, Vrin, 1941.

P. S. **Premiers Principes métaphysiques de la Sience de la Nature,** tra. fra.n par Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

Preisfrage : Die Preisfrage : Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat ? **Kant's Saemtliche Werke** (Hartentsein), Band VIII, leipzig, 1868.

كتب كنت يقول : « مقصودى ان اقنع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا مبحثا جديرا بالدراسة ، بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم موقتا ، وأن يصرفوا النظر عن كل ماصنع حتى الآن ، وأن يضعوا أولا السؤال التالى : هل من الممكن – على الاطلاق – قيام شىء كالميتافيزيقا ؟ (١) » • هذا هو السؤال الأساسى فى فلسفة كنت • وهناك ما يشبه الاجماع بين المفسرين على ذلك • ولكن ، مامقصود كنت من اثارة هذا السؤال ؟ ، هل يستهدف من ورائه تأسيس الميتافيزيقا أم تقويضها ؟ ، أهو سؤال وضع لحساب الميتافيزيقا أم على حسابها ؟ • هنا يختلف المفسرون ، وينقسمون – فى الغالب – قسمين رئيسيين ، كل منهما يأخذ بتفسير لفلسفة كنت يتعارض تمام التعارض مع تفسير الآخر : فأصحاب التفسير الأول ينظرون اليها على أنها أساس للعلم الطبيعى ، وقيمتها تكمن فى استبعادها للميتافيزيقا • أما أصحاب التفسير الثانى فيعدونها خطوة أولى نحو تأسيس ميتافيزيقا جديدة •

والقول بأن كنت هادم للميتافيزيقا ماهو بالتفسير الجديد الذى يقول به الكنتيون الجدد والمناطقة الوضعيون فى عصرنا الحاضر ، وانما هو قول قديم قدم كنت نفسه وخلفائه المباشرين ، فهيجل مثلا يرى فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه « علم المنطق » (١٨١٢) ان الفلسفة الألمانية قد أصابها تغير جذرى خلال الخمس والعشرين سنة الماضية • ولا شك أنه يشير بذلك الى تأثير الطبعة الثانية من كتاب كنت « نقد العقل الخالص » التى ظهرت سنة ١٧٨٧ • ثم يأخذ على فلسفة كنت أنها قد جعلت الأمة الألمانية تفقداهتمامها بالميتافيزيقا (٢) • وفى « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » يصفها بأنها قطعية

---

(١) Prol. pp. 7-8.

(٢) Hegel, Seince of logic, eng. tran., vol. I. p. 33.

وذاتية (٣) ، وأنها « فلسفة تقوم كلية على « الذهن » وتستبعد « العقل » ٠
والسبب الذى جعلها ذائعة الصيت ، منتشرة بين الكثيرين ، هو أنها قد حررت الناس من الميتافيزيقا تحريرا تم دفعة واحدة ، وهو سبب سلبى (٤) . أى لايتمثل فى تقديم شيء ايجابى جديد لهم ٠ بل انه ليطلق على كنت اسم المحطم لكل ميتافيزيقا ، مثله مثل ياكوبى ٠ وعنده أن الفلسفة التى تستبعد الميتافيزيقا ليست فلسفة على الاطلاق (٥) ، كأنها معبد بلا اله ، أو قبة بلا شيخ ٠

اذن ، القول بأن كنت عدو للميتافيزيقا ومحطم لها ، قول قديم ٠ ولكن ، ما أبعده عن الحقيقة ، حتى لو صدر عن فيلسوف عظيم مثل هيجل ، وما أيسر تفنيده ، حتى على قارىء عادى يقبل على فلسفة كنت بذهن خال من أية أفكار سابقة ! ، فالميتافيزيقا كانت شغل كنت الشاغل٠تدل على ذلك عدة أمور ، تبلغ فى وضوحها مبلغا تخفع معه كل شك فى مقصده الحقيقى : منها ماهو بسيط فى دلالته يتمثل فى تردد الكلمة نفسها (= ميتافيزيقا) مرات كثيرة فى مؤلفاته ، بل وجعلها عنوانا لبعض هذه المؤلفات ، وفى شغله لمنصب أستاذ المنطق والميتافيزيقا والقيام بمهامه على أتم وجه ٠ ومنها ماهو عميق فى مغزاه ويتجلى فيما يصرح به لأصدقائه ويقرره فى كتبه بشأن الميتافيزيقا ، ففى رسالة له الى هرتس Herz يصف ــ لأول مرة ــ كتاب « نقد العقل الخالص » بقوله : « انه عمل يتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها (٦) » ، وعندما أرسل الى مندلسون كتابه « أحلام صاحب رؤى

---

(٣) Hegel, Lectures on the History of philosophy, eng. tran. vol. III. translated by Haldane and Simson, Kegan Paul, London, 1955 p. 327.

(٤) Ibid.,

(٥) Ibid., p. 477.

(٦) Quoted from F. Paulsen, Kant, eng. tran. by Creighton N. Y. Unger puslishing co., 1963, p. 241.

كتب هذه الرسالة فى ٢١ فبراير سنة ١٧٧٢ ٠

مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا » كتب اليه يقول : « اننى لأبعد ما أكون عن أن أنظر الى الميتافيزيقا على أنها شىء تافه يمكن الاستغناء عنه ، لدرجة اننى مقتنع تماما بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى لا يقوم الا عليها ولا يكون الا بها (٧) » • ان كنت لم يبغ عدم هدم الميتافيزيقا ولا استبعادها ، وانما استهدف اصلاحها واحياءها ، والنهوض بها من عثرتها لكى تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية ، ففى « المدخل الى كل ميتافيزيقا مقبلة نريد أن تكون علما » يقول : « بما أن الطلب على الميتافيزيقا دائم لاينقطع ابدا ـ ذلك أن مصالح العقل البشرى الكلى ترتبط بها ارتباطا لاينفصم ـ فيجب أن نعترف بأن اصلاحا شاملا ، أو بالأخرى ميلادا للميتافيزيقا على نحو جديد تماما لم يسبق اليه ، هو أمر لامفر من حدوثه ، بغض النظر عن العقبات التى يمكن أن تعترضه فترة من الزمن (٨) » •

اصلاح الميتافيزيقا اذن هو المقصد الأسنى لفلسفة كنت ، هذا أمر واضح سهل ادراكه • ولكن ان كان ذلك كذلك ، فلماذا يعجز عن ادراكه أصحاب التفسير الأول ؟ ، وما المبرر الذى يجعلهم يزعمون أن كنت هادم للميتافيزيقا ؟ ان السبب يكمن ـ فيما يقول كولنجوود ـ فى أن كنت أنشأ لأول مرة نوعا من الفلسفة جديدا ، أطلق عليه اسم الفلسفة الترنسندنتالية أو الفلسفة النقدية ، هدفها أن تستخدم تمهيدا للميتافيزيقا ، وأن تحذر الميتافيزيقى من الوقوع فى أغاليط المنهج ، وأن تجعله سائرا على الصراط المستقيم • والواقع أن هذه الفلسفة كانت فى جوهرها ، أشبه ماتكون بمناهج بحث للميتافيزيقا • ويرى كنت أن فى مقدور الفيلسوف ـ متى سيطر على الفلسفة التمهيدية واتقنها ـ أن يعود الى هدفه الأصلى ، الا وهو التأمل الميتافيزيقى ، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضية وعلم الطبيعة •

---

(٧) كتب هذه الرسالة فى ٨ ابريل سنة ١٧٦٦ • Ibid., p. 242.

(٨) Prol, p. 9.

وعلى هذا ، فلابد أن توجد فى المستقبل ـ حسب البرنامج الذى وضعه كنت ـ فلسفتان متميزتان : أولاهما هى مناهج بحث ، تصور كنت نفسه أنه قد قدمها الى العالم فى صورة نهائية كاملة . أما الثانية فهى فلسفة أساسية (تأملية) تستطيع ـ باهتدائها بمناهج البحث هذه ـ أن تتقدم تقدما لاحد له . وعلى الرغم من أن هذا التقسيم يجذب الانتباه من أول وهلة ، فما لبث أن ظهر أنه تفسير قاصر وغير مقنع ، ذلك أن كتاب « نقد العقل الخالص » قدم مشاكل مناهج البحث على نحو صارت معه شغل الناس الشاغل ، وأثار مناقشات أبعدت ، الى حدما ، هذه المشاكل عن الميتافيزيقا ، وجعلت تلك (أى الميتافيزيقا) تبدل ولفترة من الزمن ، وكأنها موضوع ميت . بل أن كنت نفسه لم تتضح فى ذهنه العلاقة بين الشيئين ، فهو يرى مرة أن الفلسفة النقدية جزء من الميتافيزيقا ، وفى مرة أخرى يرى أنها تمهيد لها (٩) » .

من هنا ينشأ الاختلاف فى تفسير كنت ، فهل يتمثل جوهر فلسفته فى النقد (نقد المعرفة) أم فى نهاية النقد ؟ . بعبارة أخرى ، هل النقد هو البديل عن الميتافيزيقا أو هو التمهيد لميتافيزيقا جديدة ؟ أصحاب التفسير الأول يجدون مغزى فلسفة كنت كامنا فى النقد ، ويهملون الميتافيزيقا الجديدة ، التى لم يتمها ، على الرغم من أنها كانت هدفا أساسيا من أهدافه . أما أصحاب التفسير الثانى فهم ـ على العكس ـ يعدون النقد تمهيدا للميتافيزيقا الجديدة ، التى خططها كنت ورسم أبعادها ، تاركا اتمامها لمن يجئ بعده . وانصار هذا التفسير يعدون كنت مدافعا عن الميتافيزيقا ومؤسسا لأركانها . وهذه هى مزية التفسير الثانى ، التى تجعلنا نميل اليه أكثر من ميلنا الى التفسير الأول ، الذى ينكر اهتمام كنت بالميتافيزيقا . وليس معنى هذا أن نقلل من أهمية هذا التفسير ، وخاصة فى جانبه الذى يظهر أهمية محاولة كنت تأسيس العلم الطبيعى ، فالحق أن فلسفته بحر ـ خاض فيه الكثيرون

---

(٩) Collingwood, **An Essay on Philosophical Method**, London, Oxford 1933, pp. 20-21.

ولم ينتج منه الا الأقلون – جاءت مياهه من منبعين رئيسيين : العلم الطبيعى الحديث والأنطولوجيا التقليدية · فى هذه الفلسفة نجد دعما لأسس الطبيعة وما بعد الطبيعة على السواء · وهى نظرية فى المعرفة أو مبادىء المعرفة ، ونظرية فى الوجود معا (١٠) · فكتاب « نقد العقل الخالص »مثلا هو نظرية فى المبادىء عندما يتناول المقولات والمبادىء ، وهو أيضا نظرية فى الوجود عندما يتناول الطابع الفينومينالى للمكان والزمان والطبيعة ، والطابع الفرمينالى للأنا·ويقرر كنت بصراحة أنه اكتشف وقدم مذهبا كاملا وضروريا للتصورات والمبادىء الرئيسية ، برهن على اكتماله وضرورته فى الجزء الأوسط من « نقد العقل الخالص » وهو جزء التحليل الترنسندنتالى · ولعل هذا هو السبب فى أن الكنتيين الجدد يفسرون فلسفة كنت على أنها نظرية فى المبادىء فحسب · ولكن اكتمال مذهب المبادىء وضرورته لايتحققان فى « نقد العقل الخالص » الا على أساس تحديد أنطولوجى ، أى أن المبادىء عند كنت لاتصدق على الوجود فى مجموعه ، وهذا على العكس من ليبنتس الذى يقول بأن المبادىء تجاوز التمييز الأنطولوجى بين الوجود النومينالى الحقيقى والوجود الفينومينالى الظاهرى : فمبدأ الكل والجزء يصدق على الوجود الحقيقى للذرات الروحية والوجود – أى المادة – على السواء · أما كنت فالمبادىء عنده لاتصدق الا على الوجود الفينومينالى الظاهرى للطبيعة ، فقانون السببية مثلا لايصدق الا على الظواهر (١١) · معنى ذلك أن فلسفة كنت تشمل نظرية المبادىء (أو المعرفة) ونظرية الوجود · وكل تفسير يأخذ باحداهما ويتجاهل الأخرى تفسير ضيق ، واحدى النظرة·فالغلطة التى وقع فيها أصحاب التفسير الأول

---

(١٠) Martin, G., Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant, trad, fran. par Piquet, Paris, P.U.F. 1963, p. 7.

(١١) Martin, G., Metaphysics as Scientia universalis and as Ontologia generalis, in «The Revelance of Whitehead», edi. Leclerc, Allen and Unwin, 1961. pp. 224-225.

أنهم تصوروا أن البحث فى المبادىء يستلزم عند كنت استبعاد الميتاسيزيقا ، وماحروا أنه ميتافيزيقا أيضا .وهذا ما أدركه كنت نفسه ، فقد أورد تعريفات للميتافيزيقا ـ سنوردها بدورنا بعد قليل ـ تدل على ذلك ، وما هذا بالشيء الجديد ؛ فالميتافيزيقا كانت عند أرسطو بحثا فى المبادىء الى جانب كونها بحثا فى الموجود بما هو موجود .

بدأ كنت ـ كما هو معروف ـ من فلسفة ليبنتس وفولف . ويقسم تفكيره ، عادة ، الى مرحلتين : مرحلة ماقبل النقد ومرحلة مابعد النقد (١٢) . والنقطة الفاصلة بين المرحلتين ، أى بداية المرحلة النقدية ، هى « رسالة ١٧٧٠ » عن « صور ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول » وهذا التقسيم يقوم على أساس اعتراف كنت الصريح بأن نظرية هيوم التجريبية ، وخاصة فكرته عن العلة والمعلول ، هى التى أيقظته من سباته الدجماطيقى (١٣) . وقد يبدو لأول وهلة أن كنت يقصد بذلك أنه قد تخلص تماما من الميتافيزيقا ، واتجه نحو الأخذ بنظرية تجريبية فى المعرفة . والواقع أن هذا لايصور موقف كنت تصويرا صحيحا دقيقا ، لأن مرحلة ماقبل النقد نستطيع أن نتبين فيها فترتين متميزتين : أولاهما تشمل المؤلفات التى كتبها فى النصف الثانى من الخمسينات ، وكان اهتمامه أثناءها منصبا على العلم الطبيعى ، فقد بدأ يشك فى الميتافيزيقا ، ومن ناحية أخرى نجد أن كنت ظل ـ طول فترة تدريسه بالجامعة .. يستخدم فى محاضراته كتاب باومجارتن Baumgarten عن « الميتافيزيقا » ، نصا يشرحه ويعلق عليه . وهذا يدل على أن كنت لم يتخل كلية عن ميتافيزيقا فولف ، أو عن الميتافيزيقا عامة ، ابتداء من مؤلفاته فى الخمسينات الى محاضراته فى التسعينات . وكانت نظرية فولف تهدف الى اعطاء التجربة طابعا تصوريا ، وقد تطورت على أيدى أتباعه الى الحد الذى صارت معه نزعة منطقية متطرفة . هذه الفلسفة هى التى سادت ألمانيا كلها

---

(١٢) Paulsen, op. cit., p. 75 f.

(١٣) Prol. p. 10.

خلال طفولة كنت ، أى من سنة ١٧٢٠ الى سنة ١٧٣٠ . ولكن نظرا لنزعتها الصورية العقيمة ، فسرعان ما أصابها الانحلال ، وافسحت الطريق لنزعة أخرى واقعيةأتى بها كرزيوس Crusius . فضلا عن أن نظرية نيوتن العملية ـ التى هبت رياحها على ألمانيا فى بداية سنة ١٧٤٠ ـ حدت من الاهتمام بالميتافيزيقا التى تقتصر على توضيح التصورات ، وعجلت من انحلال مدرسة فولف . وسط هذا الجو ، أخذ كنت على عاتقه مهمة انقاذ الميتافيزيقا الألمانية التقليدية من الانحلال الكامل والموت التام ، والعمل على رفعها الى مستوى العلم الطبيعى الذى ورد الى المانيا من خارجها ... من انجترا على وجه الخصوص .

كان كنت فى الفترة الأولى من مرحلة ماقبل النقد آخذا بميتافيزيقا فولف معتنقا لها . ولا يدل هذا على طاعة عمياء وتسليم دجماطيقى ، وانما يعنى أولا دفاعا عن الميتافيزيقا التقليدية ضد النزعتية : التجريبية والواقعية .

لكن كنت تاثر بعد ذلك بالفكر الانجليزى والفرنسى تاثرا عميقا ، وفى نفس الوقت استمر فى دراسة كروزيوس . لذلك ، اصبح اشد قربا ـ عن ذى قبل ـ الى النزعة الواقعية ، واميل الى انكار الميتافيزيقا القديمة ، ونسب الى العلم الطبيعى أهمية أكبر . والكتاب الذى عبر عن هذه الفترة الشكية فى مرحلة ماقبل النقد هو كتاب « أحلام صاحب رؤى مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا » (١٧٦٦) ، وهو عبارة عن نقد لتصوف سويدنرج ، ففى هذا الكتاب ينقد كنت الميتافيزيقيين بسخرية لاذعة ، لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة فى الهواء ، لا ترتبط بعالم الواقع . والميتافيزيقى ـ فى نظره ـ انسان يحلم بعقله ،مثله مثل الروحانى . والمعرفة الميتافيزيقية على وجه العموم ليست بذات نفع عملى . قد يبدو هذا النقد للبعض نقدا متطرفا يفضى الى انكار شامل للميتافيزيقا . والحق أن كنت فقد ـ فى نهاية هذه الفترة الثانية من مرحلة ماقبل النقد ـ كل ايمان بالمذاهب الميتافيزيقا الشائعة فى عصره والتى تدعى البرهنة على كل شىء ، أى انه شك فى امكان قيام الميتافيزيقا

بمعناها القديم ،بوصفها علما قبلياً يفسر الواقع ابتداء من تصورات منطقية ٠ ولكن ليس معنى شكه فى الميتافيزيقا بهذا المعني أنه قد استبعد كل ميتافيزيقا ، أو الميتافيزيقا عموما ، الميتافيزيقا « بوصفها علما لحدود العقل البشرى » (١٤)٠ فضلا عن أن الثبات على حال الشك لم يكن من طبع كنت ، فهذا النوع من الشك فى الميتافيزيقا لم يكن الا مجرد « لحظة سلبية » تجاوزها الى موقف ايجابى أعلى ٠

وقد حدث هذا التجاوز بالفعل ٠ فبعد سنوات من التأمل وجد كنت طريقا لانقاذ الميتافيزيقا ٠ وهذا هو السبب فى أن « رسالة ١٧٧٠ » تعد نقطة حاسمة فى تطور فكره ، وانتقاله الى المرحلة النقدية ، ففى هذه الرسالة يقسم قوة المعرفة الى حس وذهن : ادراك الظواهر من شأن قوة الحس ، وأدراك الحقائق ، أو الأشياء فى ذاتها ، من اختصاص قو الذهن٠ونظر الى الميتافيزيقا على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة ، موضوعها المبادىء الأولى للذهن الخالص ٠ وعلى العكس من ليبنتس ، يجد كنت أن ثمت فرقا كيفيا بين الحس والذهن ٠ وهذه نقطة مهمة ، استمرت فى « نقد العقل الخالص » ٠ أما التمييز بين الذهن والعقل ، والتمييز بين المقولات والأفكار ، فلم يوجد كل منهما الا فى « نقد العقل الخالص » ، وكذلك الأمر بالنسبة الى نظرية المعرفة وتأسيس الميتافيزيقا ، فلم يعرضا عرضا كاملا الا فى مؤلفه الأساسى هذا ، الذى ظهر بعد عشر سنوات من ظهور « رسالة ١٧٧٠ » ٠

خلال هذه المرحلة صار الشك نزعة مألوفة شائعة ، وانتشرت النزعة المادية الطبيعة للموسوعيين الفرنسيين على نطاق واسع ٠ والمعروف أن كنت وصف هذا التيار فى تصديره للطبعة الأولى من « نقد العقل الخالص » وان أية نظرة يلقيها قارىء لا يحمل فى ذهنه فكرة سابقة ، لكفيلة بأن تبين له أن مقصود كنت الحقيقى ، فى هذا الكتاب ، لم يكن انكار الميتافيزيقا ولاهدمها ، وانما هدفه كان دعمها وحفظها ضد ذلك التيار السائد ٠ لقد أراد أن يبنى

(١٤) Paulsen, op. cit., p. 76.

من جديد مذهبا ميتافيزيقيا ، بأن يوضح الأسباب والعوامل التى أفضت بالميتافيزيقا القديمة الى الانحلال ، فالميتافيزيقا هى ـ كما يقول ـ نزوع طبيعى للعقل البشرى ، هى نزوع يتعلق بطبيعة الانسان (١٥) • ومهمة الفلاسفة أن يجعلوا من هذا النزوع علما ثابت الأركان • ولقد وصف « نقد العقل الخالص » صراحة بأنه « تمهيد ضرورى لتأسيس الميتافيزيقا تأسيسا شاملا بوصفها علما (١٦) » • ويقول عنه فى موضع آخر : « ان هذه المحاولة التى تهدف الى تغيير المنهج الذى ساد الميتافيزيقا الى الآن تغييرا جذريا يجعله يتفق والنموذج الذى وضعه علماء الهندسة والطبيعة لعلومهم ، هى التى تمثل بالفعل المقصد الأسمى لهذا النقد للعقل الخالص التأملى (١٧) » • وموضوع « المدخل لى كل ميتافيزيقا مقبلة •• » هو السؤال الأساسى التالى : « كيف يمكن الميتافيزيقا بوصفها علما أن تكون ممكنة ؟ (١٨) » •

يتألف « نقد العقل الخالص » من جزئين رئيسيين : نظرية المبادىء ونظرية المنهج • وينقسم الجزء الخاص بنظريلا المبادىء قسمين : الاستيطيقا والمنطق • ثم ينقسم بعد ذلك القسم الأخير الى قسمين فرعيين : التحليل والديالكتيك • والاستيطيقا والتحليل هما أساس الرياضة والعلم الطبيعى ، أوهما البحث فيهما • أما الميتافيزيقا فهى موضوع الديالكتيك • فاذا عد «نقد العقل الخالص» نظرية للمعرفة ، فالاستيطيقا والتحليل لابد أن ينظر اليهما على انهما جزآن رئيسيان فيه • أما اذا عد ـ على العكس ـ بحثا فى المنهج الميتافيزيقى ، فعندئذ تطغى أهمية الديالكتيك على الجزئين الآخرين •

ان جزئى الاستيطيقا والتحليل يهدفان الى تمييز عالم الظاهر من العالم المعقول ، أو عالم الأعيان من عالم الأذهان ، وتوضيح أن معرفتنا العلمية

---

(١٥) Prol., p. 157.
(١٦) C. R., p. 32.
(١٧) Ibid., p. 52.
(١٨) Prol., p. 167.

قوامها استخدام تصورات الذهن على العيان المحسوس • وعلى هذا ، فالتجربة تنحصر فى نطاق عالم الظاهر • لكن لايعنى هذا أن كنت آنكر وجود الوجود المعقول ، بل على العكس ، ان القول بأن الوجود المعقول يكمن فى الوجـود الظاهر ويدعمه ، قول يمثل رأى كنت الثابت • وفى الجزء الخاص بالديالكتيك والذى يتناول الميتافيزيقا ، يميز كنت الفكرة أو تصور العقل الخـالص من المقولة أو تصور الذهن الخالص ، ويثبت الاستعمال الصائب والاستعمـال الخاطىء للأفكار • فالاستعمال الصائب هو الاستعمال الصاعد أو التنظيمى ، الذى يبدأ من التجربة ويعود الى المبادىء • أما الاستعمال الخطأ فهو الهابط او البنائى ، الذى يبدأ من المبـادىء ويتنبأ بالظواهـر • والاستدلالات الديالكتيكية التى تنشأ عن الاستعمال الخطأ للأفكار ، تبين لنا حدود العقل الخالص فى استعماله النظرى • والوظيفة لايجابية للأفكار تتمثل فى مسلمات العقل العملى • وفى الجزء الخاص بنظرية المنهج نجد كنت يسلم بالأفكـار الثلاث التقليدية : الله والحرية والخلود بوصـفها الموضـوعات الرئيسـية للميتافيزيقا ، على الرغم من أن مغزاها مقصور على دورها فى مجال الاخلاق • لقد أراد كنت ــ فى أول الأمر ــ بكتابه « نقـد العقل الخالص » أن يكون كتابا وحيدا فى النقد ، وساسا لكل من علم الطبيعة والأخلاق على السواء • لكنه تبين بالتدريج أنه قاصـر ، فأكمله بالنقد الثـانى والنقد الثالث وعنـدما اكتملت هذه الكتب الثلاثة فى النقد ، عد « نقد العقل الخالص » أساسا لميتافيزيقا الطبيعية ، و « نقد العقل العملى » أساسا لميتافيزيقا الأخلاق ، أما « نقـد الحكم » فهو رابطة بين الاثنين ، ولا يعد أساسا لأية ميتافيزيقا معينة •

وخلال اتمام الكتب الثلاثة فى النقد ، أصبح « نقد العقل الخالص » الذى قصد منه أولا أن يكون أساسا ــ أصبح هو نفسه البناء الرئيسى • والخطط ، التى لم تكتمل ، لبنـاء أعلى من الميتافيزيقا الحقيقية صـارت وكأنها مجـرد اضافات وملاحق • لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا الى تقديم أسس لميتافيزيقا جديدة •

لكنت تعريفات كثيرة للميتافيزيقا . ومن بين هذه التعريفات تعريفات تنحو بها نحو نظرية المعرفة ، ففى « أحلام صاحب رؤى » ينعت الميتافيزيقا بأنها « علم حدود العقل البشرى » أكثر منها « معرفة لصفات الأشياء بالعقل (١٩)» . وفى « سؤال الجائزة Preisfrage » : ـ ما هو التقدم الفعلى الذى احرزته الميتافيزيقا فى ألمانيا منذ أيام ليبنتس وفولف ؟ ـ يقول . « ان الميتافيزيقا ماهى الا مذهب يضم جميع مبادىء معرفة العقل النظرى الخالص خلال التصورات ، أو هى ، باختصار ، مذهب الفلسفة النظرية الخالصه (٢٠) » ـ ولعل التعريف الذى جاء فى « نقد العقل الخالص » يكون أكثرها ايجازا وشمولا فى نفس الوقت ، اذ يقول ان الميتافيزيقا هى « مذهب العقل الخالص،أى العلم الذى يكشف ـ على نحو متسق منهجى ـ مجموع المعرفة الفلسفية (سواء كانت حقيقية أو زائفة) والتى تصدر عن العقل الخالص (٢١) » . ولئن كانت هذه التعريفات تهتم بمنهج الحصول على المعرفة ، فثمت تعريفات أخرى تعنى بموضوعات المعرفة ، ففى « نقد العقل الخالص » يذهب الى » أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يقوم وحده بحل المشاكل التى لايمكن تجنبها وهى : وجود الله وحرية الارادة وخلود النفس (٢٢) » . وفى هامش أضيف الى الطبعة الثانية يقول : « ان للميتافيزيقا ثلاث أفكار فقط ، تتخذها موضوعات خاصة لمباحثها ، هى الله والحرية والخلود ... وما المشاكل الأخرى التى يتناولها هذا العلم الا مجرد وسائل تستخدم لبلوغ هذه الأفكار وتأسيس حقيقتها (٢٣)»، أى أن هذه الأفكار الثلاث تؤلف الجزء الرئيسى للميتافيزقا وتمثل غايتها النهائية ، وما الأجزاء الاخرى الا أجزاء ثانوية ووسائل لدرك هذه

---

(١٩) **Träume**, S. 377.

(٢٠) **Preisfrage**, S. 521.

(٢١) **C. R.** p. 956.

(٢٢) Ibid., p. 46.

(٢٣) Ibid., p. 325.

الغاية • وفى « سؤال الجائزة » يعبر كنت عن هذا التعريف الأخير تعبيرا مختلفا فيقول : « ان الميتافيزيقا هى العلم الذى ينتقل من معرفة المحسوس الى معرفة مافوق المحسوس Uebersinnlichen . كما يدل على ذلك الاسم القديم الذى اطلق على هذا العلم ، أى meta ta physica ماوراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة) (٢٤) » هنا نجد كنت يستند الى المعنى الاشتقاقى للمصطلح • فيلاحظ ان كلمة « ميتا » فى اليونانية تساعد على تحديد معنى الميتافيزيقا ، ذلك أن هذه الكلمة لاتعنى ماهو بعد فحسب ، بل هى تعنى أيضا ماهو فوق أو وراء ، فكلمه « مابعد » تدل على تجاوز أو علو أفقى ، أما كلمتا « ما وراء » فتـــدل على تجاوز رأسى (٢٥) • ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفتنا الاسلاميين قد ترجموا المصطلح اليونانى « بما بعد الطبيعة » حينا ، و « ما وراء الطبيعة » فى أحيان أخرى •

لكن القول بأن الميتافيزيقا تهدف الى معرفة الأفكار التى تجاوز نطـاق الحس والمحسوس ، وتقع فى عالم مافوق التجربة وما وراء الطبيعة ــ لايعنى أن كنت يستبعد من مجالها معرفة الأشياء المحسوسة ، بل على العكس ، يرى أن الميتافيزيقا تشمل معـرفة هـذه الأشياء بوصفها جـزءا تمهيديا لبـلوغ أفكارها الرئيسية ، يقول : « ان الأنطولوجيا (بوصفها جزءا من الميتافيزيقا) ماهى الا مذهب لجميع تصورات الذهن ولجميع المبادىء طالما ان هذه التصورات والمبادىء تعطى للحس ، وطالما أنها تتعلق بموضوعات يمكن تجربتها • فهى لاتمس ولاتتناول ماهو فوق الحس الذى يعد الغاية النهائية للميتافيزيقا وعلى هذا ، فالأنطولوجيا تنتمى الى الميتافيزيقا ، بوصفها تمهيدا Propadeutik بوصفها مدخلا أوحديقة أمامية للميتافيزيقا بمعناها الصحيح ويطلق عليها (= على الأنطولوجيا) اسم الفلسفة الترنسندنتالية لأنها تنطوى على سائر شروط

---

(٢٤) Preisfrage, S. 576.

(٢٥) Audebert, Ce M. the obstiné : la Métaphysique, dans «Paut - on se passer de Métaphysique» (ouverage collectif), P.U.F., 1954, p. 14.

المعرفة وعناصرها الأولى ، على نحو قبلى apriori (٢٦) » والذى يهمنا فى هذا النص أن كنت يرى أن معرفة الأشياء المحسوسة تنتمى الى الميتافيزيقا ، انتماء غير مباشر على الأقل ، بالرغم من أنها لاتكون الغاية الرئيسية للميتافيزيقا • ولعل تفرقة ابن سينا بين موضوعات الميتافيزيقا ومطالبها (٢٧) • توضح هذا الأمر عند كنت ، فالموجودات التجريبية أو الأشياء المحسوسة التى تبحثها أنطولوجيا كنت تنتمى الى مايطلق عليه ابن سيناء موضوعات الميتافيزيقا ـ أما الأفكار المجاوزة للحس والمحسوس ، والتى تمثل غاية الميتافيزيقا عند كنت ، فهى تنتمى الى ما يسميه ابن سينا باسم مطالب الميتافيزيقا •

ان التقدم الذى أحرزته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية لدليل بين على أنها علوم ممكنة حقيقة وبالفعل • أما الميتافيزيقا فلم تتقدم ، لأن تاريخها حافل بالتناقض والاخفاق • لذلك انبثق فى ذهن كنت السؤال التالى : كيف يمكن الميتافيزيقا أن تكون ممكنة بوصفها علما ؟ هذا هو السؤال الأساسى فى فلسفة كنت • لكن هذا السؤال يفترض سؤالا آخر أسبق منه هو : هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعا طبيعيا فى الانسان (٢٨) • عن هذا السؤال أجاب كنت بالايجاب فى عدة مواضع من كتبه ، ففى « نقد العقل الخالص » يقول : « على الرغم من أننا ننظر الى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن فى محاولاتها ، فهى مع ذلك علم ضرورى تماما لطبيعة العقل البشرى (٢٩) » ، ويذهب فى موضع آخر من نفس الكتاب الى « أننا مهما وجهنا اليها من انتقادات ، فسوف نعود اليها دائما كما نعود الى المحبوبة

---

(٢٦) **Preisfrage,** S. 520.

(٢٧) ابن سينا : « الشفاء » ، الالهيات ، الجزء الأول ، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٥ ، ٦ •

(٢٨) Paton, **Kan's Metaphysic of Experience,** London, Allen and Unwin, 1936, V. I. p. 82.

(٢٩) C. R. p. 54.

الغالية بعد خلاف وهجران ، لأننا مهتمون هاهنا بغايات أساسية ، غايات لا محيص للميتافيزيقا عن أن تنشغل بهـا على الدوام (٣٠) » • ولئن كانت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، والمعرفة التجريبية على وجه العموم ، وسائل الغايات عرضية ، ــ فهى فى النهاية ــ وسائل لغايات ضرورية وأساسية للانسانية ، ولذلك ، فالميتافيزيقا هى تمام كل ثقافة للعقل البشرى (٣١) » • وفى « المدخل الى كل ميتافيزيقا » يقرر أن الميتافيزيقا هى « الطفـل المدلـل لعقلنا (٣٢) » • وكما أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس ، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا (٣٣) •

لكن القول بأن للانسان نزوعا طبيعيا نحو الميتافيزيقا ، غير كاف لاثبات ان الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علما ، لأننا لو أهملنا هذا النزوع وتركناه دون رعاية وتنمية فسوف يؤدى الى الوقوع فى الجدل والسفسطة • وعلى هذا ، فلكى نقيم دعائم ميتافيزيقا علمية ، لابد أن يكون هناك نقد للمعرفة العلمية • « والنقد ــ فى نظر كنت ــ هو ، بالنسبة للميتافيزيقا المدرسية المبتذلة ، كعلم الكيمياء بالنسبة للسيمياء ، وكعلم الفلك للتنجيم ، فهذه الميتافيزيقا ان هى الا علم زائف ، ملىء بالمغالطات السفسطائية (٣٤) » •

والميتافيزيقا تشمل ــ بطبيعة الحال ــ أحكاما تحليلية قبلية ؛ « ذلك أن مبادئها ينبغى أن لا تستمد من التجربة » لكن المعرفة الميتافيزيقية ، بمعناها الصحيح يجب ــ عند كنت ــ أن يكون قوامها أحكاما تركيبية قبلية » (٣٥) » وعلى هذا النحو ، لن يكون ثمت فرق بين الميتافيزيقا والرياضة أو العـلم الطبيعى • وان كان هناك فرق فهو يكمن ــ كما يقرر كنت ــ فى أن الرياضة

---

(٣٠) Ibid., p. 664.

(٣١) Ibid., p. 665.

(٣٢) Prof. p. 141.

(٣٣) Ibid., p. 160.

(٣٤) Ibid., p. 158.

(٣٥) Ibid., 1. 2.

تستطيع ـ دون اعتماد على التجربة ـ أن تتقدم على نحو قبلى ، وأن تركب موضوعاتها فى العيان • أما الميتافيزيقا فلا تستطيع ذلك (٣٦)•وبينما نجد العلوم الطبيعية تستخدم تصورات الفهم الخالص على معطيات الحس ، نجد الميتافيزيقا ـ لكونها مفتقرة الى مثل هذه المعطيات (٣٧) ـ لاتستطيع أن تؤلف احكاما تركيبية قبلية • فضلا عن أن « جميع المبادىء التركيبية القبلية ليست شيئا آخر سوى مبادىء التجربة الممكنة ، فهى لا يمكن أبدا أن تتعلق بالأشياء فى ذاتها ، وانما هى وقف على الظواهر وحدها بوصفها موضوعات التجربة • وهذا هو السبب أيضا فى أن الرياضة الخالصة والعلم الطبيعى على السواء لا يمكنهما ـ أبدا ـ تجاوز الظواهر البسيطة (٣٨) » ، أى أن كلا من الرياضة الخالصة والعلم الطبيعى الخالص لا يعنى بموجودات مفارقة عالية عن نطاق التجربة ، ذلك ان عناية كل منهما تقتصر على شروط التجربة الممكنة ، أو على مايظهر فى تجربة ممكنة معينة • أما الميتافيزيقا فموضوعاتها مطلقة لا مشروطة ، مثل الله والحرية والخلود • وهذا الطابع المفارق العالى لموضوعات الميتافيزيقا ، الى جانب نقص المعطيات العيانية ، يجعل مطلب الميتافيزيقا فى معرفة تأملية مطلبا مستحيلا • و « الفكرة » ـ وهى عند كنت تصور من تصورات العقل الخالص ، وتتميز عن أى امتثال تجريبى آخر ، بل عن أى تصور من تصورات الذهن الخالص ـ لا ينبغى أن نستخدمها على نحو تركيبى بنائى constitutive ، وانما يجب أن نستخدمها استخداما تنظيميا فحسب regulative (٣٩) ، بعبارة أخرى نقول : ان الفكرة ليس فى مقدورها أن تقدم لنا أى تصور عن أى موضوع من الموضوعات ، فمهمتنا النظرية هى أن تسهم فى اتمام استخدامنا للذهن فى تجارب متعاقبة ، يتلو بعضها بعضا ، ومهمتها العملية هى أن تكون كما لو كانت مسلمة ، وأن تقدم لنا عقيدة عقلية أومعرفة عملية • تلك هى الحصيلة النهائية لنقد كنت •

---

(٣٦) C. R. p. 46.

(٣٧) Prolo 34, 42.

(٣٨) Ibid, p. 86.

(٣٩) C. R., p. 450.

والنقد – فى نظر كنت – هو الوسيلة التى بمقتضاها تنتقل الميتافيزيقا من مرحلة النزوع الى مرحلة العلم. تنشأ الحاجة اليه من داخل الميتافيزيقا نفسها . ولقد وجد كنت بينه وبين الأنطولوجيا التى هى جزء أول من أجزاء الميتافيزيقا ، التى يقسمها – تبعا للاستعمالات التأملية والعملية للعقل – الى نوعين : ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق (٤٠) . أما النوع الأول فهو ذلك الذى يتضمن كافة المبادىء العقلية الخالصة التى تقوم عليها المعرفة النظرية وأما النوع الثانى فهو ذلك الذى يتناول المبادىء التى تعين – قبليا – كل فعل . وميتافيزيقا الطبيعة تتكون من الفلسفة الترنسندنتالية ، وفسيولوجيا العقل الخالص . والفلسفة الترنسندنتالية تعنى بالموضوعات على وجه العموم دون الأخذ بأى موضوع خاص . وهذا الجزء من الميتافيزيقا هو الأنطولوجيا (٤١) . على هذا ، يعد كنت الكلمات الثلاث التالية : النقد والأنطولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية كلمات مترادفة تقريبا ..

ان نقد كنت ما كان نقدا للميتافيزيقا من خارجها ، مثل النقد الذى يوجهه اليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون فى أيامنا هذه ، بل كان نقدا من داخل الميتافيزيقا ، يستهدف احياءها لا تقويضها . صحيح أن تقدم المعرفة التجريبية كان بمثابة المهماز الذى نبه الأذهان الى عقم الميتافيزيقا واخفاقها ، وهذا ما قامت بتبيينه النزعتان : التجريبية الانجليزية والوضعية الفرنسية . لكن هاتين النزعتين لم تكونا من « صلب » الميتافيزيقا ، بل كانتا « من دم غريب » عنها . وبعبارة أخرى نقول : ان النقد الذى يوجهه أصحاب هاتين النزعتين – وأحفادهم فى العصر الحاضر – يتخذ ازاء الميتافيزيقا موقف القاضى .. ينظر ويحكم من فوق ومن الخارج . أما نقد كنت – ونقد هيدجر فى عصرنا – فهو يتخذ ازاء الميتافيزيقا موقف المواطن الصالح ، فهو شرط ضرورى لوجودها ، وعامل من عوامل اصلاحها . لذلك

---

(٤٠) Ibid., p. 659 f.

(٤١) Preisfrage, S. 520.

لم يستخدم كنت النقد معول هدم للميتافيزيقا باسرها ، بل نظر اليه على أنه جزء تمهيدى للميتافيزيقا الجديدة ·· الميتافيزيقا بوصفها علما ، ووكل اليه مهمة تحديد اختصاصات كل من العقلين : النظرى والعملى ·

- ٣ -

سبق أن ذكرنا أن كنت قد قسم الميتافيزيقا الى نوعين : ميتافيزيقا العقل التأملى ، وميتافيزيقا العقل العملى · النوع الاول يطلق عليه اسم ميتافيزيقا الطبيعة · أما النوع الثانى فيسمى باسم ميتافيزيقا الاخلاق · وميتافيزيقا الطبيعة هى الميتافيزيقا بالمعنى الضيق المحدود · وتنقسم أقساما فرعية الى:فلسفة ترنسندنتالية أو انطولوجيا،وفسيولوجيا · والفسيولوجيا تشمل الفسيولوجيا المحايثة والفسيولوجيا المفارقة والفسيولوجيا المحايثة اما أن تكون فيزيقا عقلية أو سيكولوجيا عقلية · أما الفسيولوجيا المفارقة فهى اما كسمولوجيا أو لاهوت عقلى (٤٢) ·

ازاء هذا التقسيم أو التصنيف للميتافيزيقا تثور عدة أسئلة : أولها ، هل تسمية ميتافيزيقا العقل التأملى باسم ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا العقل العملى باسم ميتافيزيقا الأخلاق ــ تسمية صحيحة ؟ · ان التوحيد بين الميتافيزيقا التأملية وميتافيزيقا الطبيعة من جهة ، والميتافيزيقا العلمية وميتافيزيقا الأخلاق من جهة أخرى ، توحيد لا نجده فحسب فى « نقد العقل الخالص » الذى أخذنا منه التصنيف سالف الذكر بل نجده كذلك فى سؤال الجائزة (٤٣) » ، حيث يطلق على الميتافيزيقا بوصفها علما نظريا اسم ميتافيزيقا الطبيعة ، وعلى الميتافيزيقا بوصفها علماً عمليا اسم ميتافيزيقا الأخلاق · والحق انها لنظرية قديمة تلك التى تخصص لكل موضوع أو مجال منهجه الخاص الملائم له·فالطبيعة منهجها العقل النظرى ،

---

(٤٢) C. R. p. 659 ff.

(٤٣) Preisfrage, S. 563.

والأخلاق منهجها العقلى العملى • وحتى لو سلمنا بهذا ، فلا يمكن أن تكون هناك امكانية لقيام كسمولوجيا عقلية ، أو لاهوت عقلى ، طالما أن ميتافيزيقا الطبيعة لايمكن أن تدرك موضوعات مافوق التجربة • فضلا عن أننا لو نظرنا الى النتيجة التى انتهى اليها كنت فى « نقد العقل النظرى » ــ وهى تلك التى تقول بأن أفكار : الحرية والخلود والله ، وهى موضوعات الاعتقاد العملى وحده ، أو هى ، على أكثر تقدير ، موضوعات المعرفة العلمية ــ لكانت الفروع التى تتناول هذه الموضوعات ، وهى السيكلوجيا العقلية والكسمولوجيا العقلية واللاهوت العقلى ، فروعا تنتمى الى ميتافيزيقا الأخلاق •

أما السؤال الثانى فهو :هل تؤلف الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندنتالية جزءا من أجزاء ميتافيزيقا الطبيعة ؟ • بعبارة أخرى نقول : هل هذه الأنطولوجيا هى نفسها الأنطولوجيا التى تسبق كلا من ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق ؟ • فى « المبادىء الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة » يتحدث كنت عن وضع الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندنتالية فيقول : «ان الميتافيزيقا ، فى الحقيقة ، تتضمن بالضرورة المبادىء التى ليست تجريبية (وهذا هو بالضبط السبب فى أنها تحمل اسم ميتافيزيقا) وهى أحيانا تتناول أيضا القوانين التى تجعل تصور الطبيعة ــ عموما ــ تصورا ممكنا دون أن تحدد صفات الاشياء الفردية الجزئية فى العالم المحسوس ، وهى ــ فى هذه الحالة ــ الجزء الترنسندنتالى من ميتافيزيقا الطبيعة (٤٤) » • ولا يقصد كنت هنا أن يجعل من الفلسفة الترنسندنتالية عموما تابعة لميتافيزيقا الطبيعة ، وانما مقصده هو أن يجعل جزءا من أجزاء الفلسفة الترنسندنتالية أساسا لميتافيزيقا الطبيعة • وعلى هذا ، لابد أن نفترض أن هناك جزءا آخر من الفلسفة الترنسندنتالية يستخدم أساسا لميتافيزيقا الأخلاق • ففى مقدمة « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » يقرر صراحة أن ميتافيزيقا الأخلاق يفترض نقد العقل العملى افتراضا سابقا ، وكذلك الأمر بالنسبة للميتافيزيقا

---

(٤٤) P. S., p. 10.

فهى تفترض نقد العقل النظرى الخالص افتراضا سابقا (٤٥) والذى نلاحظه أن كنت يصف « نقد العقل الخالص » بأنه نظرى ، بينما الفرع الذى يقوم على أساس هذا النقد هو الميتافيزيقا دون أن يحدد ما اذا كانت نظرية أو عملية. لكن ، نستطيع مع ذلك ان نقرر بانها ميتافيزيقا الطبيعة . لقد نظر كنت فى أول الأمر الى « نقد العقل الخالص » على أنه مدخل الى الميتافيزيقا على وجه العموم . ثم مالبث ـ بعد ان انجز « نقد العقل العملى » ـ ان نظر اليه على انه مدخل الى ميتافيزيقا الطبيعة فقط ، بينما أصبح « نقد العقل العملى » مدخلا الى ميتافيزيقا الأخلاق . وباختصار ـ نستطيع ان نقول : ان الفلسفة الترنسندنتالية أو الأنطولوجيا قد قسمت فى مذهب كنت الى جزئين. أولهما تمهيد أو مدخل الى ميتافيزيقا الطبيعة ، أما الجزء الثانى فهو تمهيد لميتافيزيقا الأخلاق .

وقوام مايسمى بميتافيزيقا الطبيعة هو استخدام المبادىء الميتافيزيقية وتطبيقها على العلم الطبيعى . وطالما أن هذه المبادىء موجودة فى الجزء الترنسندنتالى لميتافيزيقا الطبيعة ـ أى فى « نقد العقل الخالص » ، فان هذا التطبيق ليس تطبيقا مفارقا عاليا ، وانما هو استخدام محايث للعقل النظرى الخالص .. تطبيق للتصورات والقواعد الأساسية للذهن على الطبيعة بوصفها الموضوع التجريبى على وجه العموم . .

ولا شك ان ميتافيزيقا الطبيعة هى ميتافيزيقا العقل النظرى . ولكن ، يجب أن لانخلط بينها وبين الميتافيزيقا الدجماطيقية التى تتألف من أحكام غير منظمة تنشأ من سوء استخدام العقل النظرى ، وهى الميتافيزيقا التى رفضها كنت واستبعدها فى « نقد العقل الخالص » . بعبارة أخرى نقول : ان ميتافيزيقا الطبيعية علم مشتق من الميتافيزيقا ، وليست مذهبا للمعرفة التأملية يدور حول أفكار مفارقة ، فالآلام والمشاق الكثرة التى تحملها الميتافيزيقيون فى الماضى والتى سيتحملونها فى المستقبل لم تكن ـ فيما

---

(٤٦) P. E., pp. 5-6.

بقول كنت ــ من أجل مد نطاق معرفتهم بالطبيعة ، وانما كانت بالأحرى من أجل الحصول على معرفة ما يتجاوز تماما حـدود التجربة ، أى معرفة الله والحرية والخلود (٤٦) ٠

– ٤ –

منذ القرن التاسع عشر والفلسفة التقليدية تنقسم الى ثلاثة أجـــزاء رئيسية : نظرية المعرفة ، والميتافيزيقا أو الأنطولوجيا ، والفلسفة العملية ٠ كل هذه الأجزاء تندرج ــ عند كنت ــ فى الميتافيزيقا ولقد كان مصـــطلح « نظرية المعرفة » مصطلحا جديدا فى القرن التاسع عشر ، لكن المعروف أن كتاب كنت « نقد العقل الخالص » يعد أساس هذه النظرية ومنبعها ٠ فكنت نفسه يطلق عليها أسماء متعددة مثل : ميتافيزيقا الميتافيزيقا ، والفلســـفة الترنسندنتالية ، أو النقد ، ووحد بينها وبين الأنطولوجيا ٠ وبينما كانت الميتافيزيقا التقليدية توحد بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا من ناحية ، وتوحد بين النقد ونظرية المعرفة من ناحية أخـرى ، نرى أن كنت نفسه لم يـرد لنظريته فى المعرفة أن تكون غاية فى ذاتها ، ولم يرد لأساس العلم الطبيعى أن يكون هو الغاية النهائية لنقده٠لقد كانت ميتافيزيقا الطبيعةأساساً للعلم الطبيعى ، لـكنها لم تكن الاجـزاء تابعـا للميتافيزيقا ٠ ولم يـكن استنباط المقولات الذى جاء فى « نقد العقل الخالص » ضروريا للرياضة والعلم الطبيعى وانما كان ضروريا « لعلم آخر هو الميتافيزيقا (٤٧) » ٠ فهذه الميتافيزيقا « هى العلم الذى يتناول كلا من التصورات الطبيعية التى تطبق دائما على التجربة ، وتصورات العقل التى لاتعطى أبدا فى اى تجربة ممكنة (٤٨) » ونتائج الرياضة الخالصة والعلم الطبيعى الخالص ان هى الا معين لمعرفة عقلية تساعد على القيام بقفزة جديدة ، فمقصد كنت من « نقد العقل الخالص » هو أن يتبين منهج وحدود المعرفة العقلية لموضوعات مافوق الحس (٤٩) ٠ لكن بعض

---

(٤٦) P. S. p. 21.

(٤٧) Prol., p. 105.

(٤٨) Ibid. p. 105.

المفسرين يميل مع ذلك الى تناول « نقد العقل الخالص » على انه نظرية للمعرفة ، لأنه أنكر على العقل النظرى معرفة الوجود المفارق ، وأباحها للعقل العملى وحده ٠

لقد كانت الميتافيزيقا منذ أرسطو علما نظريا ، معرفة منظمة للعقل التأملى ٠ فاذا حدث ونظرنا الى هذه الميتافيزيقا على أنها مستحيلة . فسيترتب على ذلك فقدان الميتافيزيقا لمعناها الدقيق ، حتى لو قلنا انها ممكنة عن طريق العقل العملى ٠

والحق أنه لتفكير جديد ــ لايخلو من غرابة ــ ذلك الذى يقول باستحالة الميتافيزيقا بوصفها معرفة نظرية ، ولاتكون ممكنة الا بوصفها معرفة عملية ، ذلك أن أحدا لا ينكر أن الصورة المثالية للمعرفة صورة نظرية ، على الرغم من أنها كانت ، فى الأصل ، أداة للعمل ٠ ومن المسلم به عامة أن المعرفة التى تدور حول أمور حياتنا اليومية المباشرة معرفة عملية ، أما معرفة الموضوعات المثالية المجردة أو المفارقة للحس ، فهى معرفة نظرية ٠ لهذا السبب جعل أرسطو من الصورة الخالصة المفارقة للمادة ــ مثل الله والروح ــ موضوعا للمعرفة النظرية ٠ ومن المسلم به أيضا أنه مادامت موضوعات الميتافيزيقا مفارقة للحس ، فلابد أن تكون معرفتها ــ ان كانت ممكنة ــ معرفة نظرية ٠ وانكار كنت لهذه الفكرة التقليدية عن الميتافيزيقا يعد فى الحقيقة ثورة قد تكون أشد خطرا من ثورته الكوبرنيقية ٠

ان النقطة الأساسية فى فلسفة كنت هى اعترافه بسمو العقل ، معارضا بذلك فكرة كوبرنيقوس التى جعلت أرضنا نجما ضئيلا صغيرا فى النظام الشمسى الضخم ٠ أما فلسفة كنت فقد جعلت من عقلنا سيدا على الطبيعة ٠ وكنت الذى تأثر بنظرية نيوتن الفيزيائية وفلسفة التنوير ، والذى بدأ حياته الفكرية عالما طبيعيا ، لايستطيع أن يهمل الصدق الشامل لقوانين

---

(٤٩) C. R., p. 46.

الطبيعة ، ومن ثم فهو يعترف صراحة بأن الطبيعة لابد أن تكون نظاما يتفق ويسير فى انسجام تبعا للقانون ، ومن ناحية أخرى يعتقد فى نظام معقول مستقل تماما عن عالم الطبيعة · وهذه فكرة حديثة لنظرية قديمة عن : العالم المحسوس والعالم المعقول ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب ، أو ملكوت الطبيعة وملكوت الروح ·

ويظن كنت أنه بفصله العالم المعقول عن العالم المحسوس ، وقصره المعرفة التى تجىء عن طريق الذهن على المحسوس - قد أقر سلاما دائما بين العالمين ، فالعالم الطبيعى يستطيع أن يتطور ويتقدم فى طريقة الخاص ، حرا من أى تدخل روحى ، ولكن هذا السلام فرض قيودا قاسية على العقل التأملى ، ذلك أن تنازل كنت عن محاولة اقامة ميتافيزيقا نظرية يتضمن اخفاقا تاما للعقل التأملى · وعندما ذهب الى أن موضوع التجربة لابد أن يعطى أولا لعيان حسى ، فهو قد أكد فى الواقع أننا لا نستطيع أن ندرك نظريا الا الطبيعة المادية · وكنت لايعد هذا انكارا تاما للموضوعات المفارقة للحس ، ذلك انه نقلها من مجال النظر الى مجال العمل · وعلى هذا ، أصبحت موضوعات للايمان أكثر منها موضوعات للمعرفة ·

لقد اعتقد كنت أنه نجح فى تجنب المادية والالحاد عن طريق فصله العالم المادى عن العلم الروحي ، والطبيعة عن الأخلاق ، قاصرا العقل النظرى على الاستخدام التجريبى وحده ، وجعل السيادة والسمو للعقل العملى على العقل النظرى ، لأن كل اهتمام هو ، فى النهاية ، اهتمام عملى ، وقيمة العقل التأملى لاتتحقق الا بالاستخدام العملى للعقل (٥٠) ·

وفكرة سمو العقل العملى قد ينظر اليها على أنها ارهاص بالبراجماتية · ولكننا لو نظرنا اليها نظرة ميتافيزيقية ، لوجدناها مجرد تصور عادى ، لانه اذا كان سمو العقل العملى أمرا مقبولا بحجة أن كل اهتمام هو فى جوهره .

---

(٥٠) Ando, T., **Metaphysics,** the Hague, Nijhoff, p. 67.

اهتمام عملى ، فعندئذ تصبح الفلسفة — فى النهاية — خادمة للدين والأخلاق . ان الاهتمام الفلسفى يتطلب — على العكس من ذلك — أن يكون العقل مستقلا عن كل الاهتمامات العلمية . وباسم العقل النظرى لا يحق لنا أن نتساءل عما اذا كانت أفكار كنت الثلاثة : الله والحرية والخلود ، ضرورية للأخلاق فحسب ، بل أيضا يجب أن نتساءل ، باسمه ، عما اذا كانت الأخلاق نفسها أمرا ضروريا . والعقل النظرى قادر على مواجهة مثل هذه العدمية التامة . والحق ان الوجوديين المعاصريين — وخاصة هيدجر — هم الذين تجرأوا على طرح افكار من هذا القبيل :

— ٥ —

ما كان مقصد كنت من « نقد العقل الخالص » ان يقدم لجمهور القـراء مؤلفا يتضمن مذهبا ميتافيزيقيا مقفلا ، وانما أراد به أن يكون اداة أو وسيلة للقضاء على الأخطاء التى تشبثت بأذهان الناس فعرقلت الميتافيزيقا عن التقدم المطلوب منها .

ولقد كانت نظرة كنت الى الميتافيزيقا — كما اثبتها فى مقدمة هـذا الكتاب — تتلخص فى النقاط التالية أوردها كولنجوود :

١ — تعنى الميتافيزيقا بالبحث فى موضوعات ثلاثة على جانب كبير من الأهمية : وجود الله وحرية الارادة وخلود النفس .

٢ — وهى بتناولها لهذه الموضوعات تمثل مبحثا لاغنى عنه للانسـان بوصفه انسانا ، بحيث لايصح أن نطرح السؤال عما اذا كانت الميتافيزيقا ضرورية له أم لا ، بل يجب أن نتساءل عما اذا كان من الضرورى أن تكون لديه ميتافيزيقا حقيقية أم ميتافيزيقا زائفة ، فذلك هو السؤال

٣ — ان فلاسفة التنوير فى عصره كانوا بهجومهم على الميتافيزيقا، انمـا يهاجمون فى الحقيقة اسس كل معرفة،وكانوا بذلك أعداء للعلم ، وان لم يكن

هذا الهجوم على غير قصد منهم ، لأنهم كانوا يزعمون انهم من انصاره ، (أى من انصار العلم) ٠

٤ ـ واللوم يقع اولا واخيرا على الميتافيزيقيين أنفسهم ، ذلك انهم اساءوا فهم مشاكلهم ، واساءوا استخدام مناهجهم الخاصة ، وبالتالى لم يقدموا لجمهور القراء ميتافيزيقا حقيقية ، وانما قدموا له ميتافيزيقا زائفة باطلة ٠

٥ ـ وأخيرا ، لن يكون هناك ميتافيزيقا بحق ، الا عندما نتغلب على هذه الأخطاء التى تأصلت فى الميتافيزيقيين السابقين (٥١) ٠

من هذا التلخيص الذى أورده كولنجوود ، ومن عرضنا السابق ، سنستطيع ان نتبين اوجه الشبه العديدة بين موقف كنت من الميتافيزيقا وموقف كثير من الفلاسفة المعاصرين: ان هؤلاء ليحرصون على تفسير موقف كنت تفسيرا يتمشى مع وجهة نظرهم الخاصة ٠ فمن بينهم من يرى ان الميتافيزيقا هى نقد المعرفة واستخلاص المبادىء العامة للتفكير (الكنتيون الجدد) ٠ ومنهم من يرى أنها بحث فى الوجود ، وغالبا ما ينقلب هذا البحث الى بحث فى الموجود الأعلى (الله) ، بحيث تصبح الميتافيزيقا وكأنها اثولوجيا ٠ ومنهم من عد الميتافيزيقا بحثا فى الوجود بما هو وجود (هيدجر وهارتمان) ٠ بل ان من ينظر الى الميتافيزيقا على انها قضايا فارغة من المعنى ، ومن ثم يبيح استبعادها ، يرجع ويستند الى كنت (المناطقة الوضعيون) ٠

اذن ، تفسير موقف كنت من الميتافيزيقا هو ـ كما سنتبين ـ أمر على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين ٠ ولا شك أنهم جميعا قد افادوا من نقد كنت للميتافيزيقا الدجماطيقية ، وان أساء البعض فهم هذا

---

(٥١) Collingwood. An Essay on Metaphysics, London, Oxford, 1940, p. 231.

النقد وعدوه نقدا يشمل جميع أنواع الميتافيزيقا أو الميتافيزيقا بمعناها الواسع (المناطقة الوضعيون) • لكن هناك من نظر الى هذا النقد على أنه شرط ضرورى لتأسيس الميتافيزيقا واقامتها على أسس جديدة ؛ فلابد من « تجاوز » أو « قهر » الميتافيزيقا التقليدية ، كيما تتأسس الميتافيزيقا على أرض جديدة • وصاحب هذه النظرة هو هيدجر الذى سنفرد له الفصل التالى بأكمله •

* * *

الفصل الثاني

هيدجر وميتافيزيقا الوجود

---

١ ـ تأسيس الميتافيزيقا

٢ ـ هيدجر الأول والأنطولوجيا الأساسية

٣ ـ هيدجر الثانى والتفكير فى حقيقة الوجود

(أ) التحول والعود الى اساس الميتافيزيقا

(ب) تقويض تاريخ الأنطولوجيا

(جـ) السؤال الأساسى للميتافيزيقا

٥ ـ تلخيص

مؤلفات هيدجر حسب تاريخ نشرها ، واختصاراتها التى سنشير بها إليها فى هذا الفصل .

BT «Being and Time», (1927), translated by Macquarrie and Robinson, Harper and Row, Publishers, New York, 1962.

EF «Ce qui fait l'Etre-Essentiel d'un Fondement ou «Raison» (1929) tranduit par Corbin dans «Qu'est ce que la Métaphysique ?» Gallimard, Paris. 1951.

KM «Kant et le problème de la Métaphysique» (1929), tranduit par de Waelhens et Biemel, Gallimard, Paris, 1933.

« ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ، ما الميتافيزيقا ؟ مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، النهضة العربية ، مصر ، ١٩٦٤

EV «De l'Essence de la Vérite» (1943) traduit par De Waelhens et Biemel, Nauwelaerts, Louvain, 1948.

PT «Plato's doctrine of Truth» (1947), translated by John Barlow, in «Philosophy in the Twentieth Century» (ediby Barrett), V. III, Randam House, New York, 1962.

LH «Lettre sur l'Humanisme» (1947), traduit par Roger Munier, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1964.

« العود الى أســاس الميتافيزيقـا » (١٩٤٩) ، ترجمة محمود رجب ، العود ... مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، النهضــة العربية ، مصر ، ١٩٦٤

Ch., «Chemins qui ne mènent nulle part» (1950), traduit par Gilbert Wolfang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1926.

IM «Introduction à la Métaphysibue» (1933) traduit par Gilbert Khan, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

VA «Vorträge und Aufsatze», Neske Pfullingen, Tubingen, 1954.

« ما الفلسفة ؟ » (١٩٥٦) ، ترجمة محمود رجب ، مراجعة مال الفلسفة الدكتور عبد الرحمن بدو ، النهضة العربية ، مصر ، ١٩٦٤ .

QB «The Question of Being» (1956), translated by W. Kluback and J. Wilde, Twayne Publishers INC., New York, 1958.

EM Essays in Metaphysics : Idintity and Difference», (1957) translated by Leidecker, Philosophical Library, translated by Kurt Leidecker, Philosophical Library, New York, 1960.

- ١ -

تأسيس الميتافيزيقا هو الموضوع الأساسى لفلسفة هيدجر . تناوله فى اغلب كتبه ، اما على نحو مباشر حين يتساءل صراحة عن الميتافيزيقا : ماهى ؟ وعن الوجود : ماهو ؟ ، أو على نحو غير مباشر عندما يعالج أمورا ـ مثل الشعر والفن والسياسة ـ قد تبدو بعيدة عن مسألة تأسيس الميتافيزيقا ، لكنها فى الحقيقة وسائل يتوسل بها لعرض هذه الفكرة الأساسية ودعمها . لذلك ، نستطيع أن نقول : ان هيدجر يعد من أصحاب « الفكرة الواحدة » ، دون أن ننتهى بذلك الى ما انتهى اليه بعض الباحثين حين عدوا هذا القول دليلا على جمود موقفه وعقم تفكيره ، فهيدجر ـ فى اعتقادنا ـ لم يكرر هذه الفكرة فى مؤلفاته ، بل طورها ، وأجرى عليها تنويعات تبدت معها على انحاء شتى ؛ وتناولها من خلال منــاهج متعددة تنــاولا يجعلنا نقسم تفكيره الى مراحل : فهناك على سبيل المثال «هيدجر الأول» الذى يبحث فى الوجود ابتداء من « الآنية » الانسانية Dasein متوسلا بمنهج الفنومنولوجيا ، وهناك « هيدجر الثانى » الذى يبحث أيضا فى الوجود ، ولكن من خلال منهج الفكر المؤسس الماهوى das wesentliche Denken . وهذا التقسيم يفترض أن ثمت تصورا وسيرا فى طريق واحد، هو طريق الوجود أو الميتافيزيقا ، ويفترض أن هيدجر الأول وهيدجر الثانى هما « واحــد » das Selbe ، وان لم يكــونا « نفس الشخص » das Gleiche .

لــكن ، متى بدأ السير فى هذا الطــريق ؟ ، وما هى الشرارة التى ألهبت تفكيره ووجهته نحو البحث فى الميتافيزيقا والوجود ؟ لقد كانت البداية مبكرة . كانت ـ حسب روايته هو نفسه ـ فى يوم من أيام صيف ١٩٠٧ ، وعندما كان شابا فى المدرسة لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره ، اذ قرأ وتقتذ رسالة لفرانتس برنتانو ، أستاذ أستاذه ادموند هسرل ، تحمــل العنوان التالى . « فى المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (فرايبورج ١٨٦٢) Von der mannigfachen Bedeutung des Seieden nach Aristotles . وقد اتخذ عبارة أرسطو . « ان الموجود ليقال على انحاء شتى » شعارا وضعه فى صدر

الرسالة ، وبين أن كلمة « الوجود » عند أرسطو تطلق بعدة معان : منهـــا الموجود بالعرض والموجود الواجب ، والموجود بالقوة ، والمجود بالفعل (١) ٠

كانت قراءة هيدجر لرسالة برنتانو هذه بمثابة المهماز الذى دفعه الى وضع « سؤال الوجود » die Seinsfrage ، فهو لم يقف ـ كما وقف أرسطو ـ عند تأمل « الموجود » on فحسب ، بل تساءل أيضا عن الشىء الذى يجعل كل موجود موجودا ، يجعل العالم عالما والانسان انسانا : ماهو؟انه الوجود ٠ لكن ، ماذا عن الوجود ؟ ٠ مامعناه ؟ وماحقيقته ؟ ، واذا كان صحيحـــا مايقوله أرسطو ان مهمة الميتافيزيقا هى أن تسأل : ما الموجود بما هو موجود ؟، أليس من الأولى والأصح أن نتساءل أولا عن الوجود نفسه ؟ ٠ بهذه الأسئلة تتحدد فلسفة هيدجر ويتعين هدفها ، ففى الصفحة الأولى من « الوجـــــود والزمان » يقول : «هل لدينا فى عصرنا جواب عما نقصده من لفظ «الموجود » ؟ كلا ـ ولكن هل لنتابتنا الحيرة على الأقل لعجزنا عن فهم لفظ « الوجود » ؟ كلا ـ ولكن يتحتم علينا بادىء ذى أن نثير فى أنفسنا من جديد فهما لمعنى الوجود (٢) » ٠

لاشك أن سؤال أرسطو عن الموجود بما هو موجود سؤال « ميتافيزيقى » فعلى الرغم من أن الـكلمة : « ميتافيزيقا » لم يكن هو أول من وضعها ، فمن الواضح أن هذا السؤال يستـهدف مجاوزة ومفــارقة المــوجود الى مايجعله موجودا ، أى الى « موجودية » الموجود ٠ صحيح أن أرسطو أطلق على مثل هذا التساؤل اسم « فلسفة أولى » ، لكن التسمية « ميتافيزيقا » التى شاعت منذ أندرونيقوس الروديسى ، تسمية تعبر أصدق تعبير عن المقصود من هذا البحث ، فهى تدل على « مجاوزة meta » ماهو فيزيقى « Ta Physica . وهـذا « التجـاوز » يطلق عليـه الرومان لفظه transcendere (= علوا أو مفارقة) لذلك ، تتضمن الميتافيزيقا ، على نحو أو آخر ، عملية العـلو

---

(١) Poeggeler, otto, «Der Denkweg Martin Heideggers», Neske, Tuebingen. 1963, S. 17.

(٢) SZ, p. 19.

أو المفارقة (٣) · ولايجوز أن نفهم الكلمة اليونانية Phusica على أنها « الطبيعة » فحسب ، بل يجب أن ننظر اليها كما نظر اليها الفلاسفة السابقون على سقراط ، اى بمعنى الوجود فى مجموعه وفى كليته ، بحيث يشمل الطبيعة والحياة معا · وعلى هذا ، فالميتافيزيقا تعنى مفارقة الموجود الى وجوده . فالتساؤل عن وجود الموجود تساؤل يتجاوز « الفوزيس » phusis الى ماوراء « الفوزيس » بالمعنى القديم الذى يعتنقه المفكرون السابقون على سقراط ، تساؤل يتجاوز الموجود ، ويتناول بالتالى الوجود ·

ويرتب هيدجر على ذلك نتيجة هى : أن أضرب الميتافيزيقا المختلفة التى تنظر الى الوجود على أنه « فعل خالص » (توما الاكوينى) أو على أنه « تصور مطلق » (هيجل) أو على أنه « ارادة القوة » (نيتشه) ـ ليست ميتافيزيقا ، وانما هى « فيزيقا » ، لأنها تبحث فى الموجود بما هو كذلك وفى كليته ، ولاتجاوزه الى البحث فى الوجود (٤) ·

واذا فهمنا الميتافيزيقا على هذا النحو ، فهل يعد أرسطو هو المؤسس الحقيقى لها ؟ كلا ، هكذا يجيب هيدجر ، ويذهب الى انها بدأت أصلا بافلاطون حين وضع تفرقته المشهورة بين موجودات التجربة بوصفها عالم الظلال . ووجود هذه الموجودات بوصفه عالم المثل ، ففى أسطورة الكهف يتحدث عن « مفارقة » الظلال والعلو فوقها والتوجه بالنظر نحو المثل (٥) ·

واذا كانت الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود ، فان هذا الموجود لايظهر ولا يتبدى فى مجال النظر الميتافيزيقى الا بفضل نور غريب ، يجعله لا محجوبا ، اى مكشوفا · بيد أن هذا النور يظل هو نفسه محجوبا داخل الموجود الذى يكشفه ، لأنه ليس موجودا بين الموجودات ، وانما

---

(٣) QB. p. 87.

(٤) IM, p. 26.

(٥) PT, p. 268.

هو نور فحسب،ينير ولايستنير ،يكشف ولاينكشف٠ماهذا النور،المصدر المحجوب للاحتجاب ؟ ٠ هذا هو السؤال الذى لم تضعه الميتافيزيقا أبدا ، « ففى العود الى أساس الميتافيزيقا » يقول : « ان النور نفسه ٠٠ لم يعد يأتى فى مجـال نظر هذا التفكير الميتافيزيقى ، لأن الميتافيزيقا تمتثل الموجود دائما منظورا اليه على أنه موجود فحسب (٦) » ٠ لكنه سـؤال لامحيص عن وضـعه واثارته ، من أجل الميتافيزيقا نفسها ، طالما أنها ان تقوم بمهمتها الا على ضوء هذا النور ٠ لذن ، ما النور ؟ انه الوجود ، « فأيا ما كان النحو الذى يفسـر بمقتضاه الموجود دائما ٠٠ ففى كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود فى نور للوجود » (٧) ٠ النور هو للوجود ٠ لكن ، ما الوجود ، حقا ــ ما الجود ؟ » هكذا يتساءل هيدجر فى « رسالة فى النزعة الانسانية » ويجيب بقوله : « انه هو نفسه ٠ وعلى فكر المستقبل أن يتعلم هذا وأن يجربه وأن يعبر عنه ، فالوجود ليس هو الله ولاسبب العالم ٠ الوجود أبعد من كل موجود ، ومع ذلك فهو أقرب الى الانسان من كل موجود ، سواء كان صخرة أو حيوانا ، أو عملا فنيا ، أو آلة ، سواء كان ملاكا أو الها ٠ الوجـود هـو الأقرب الى الانسان ، ومع ذلك فان قربه هذا يظل الأبعد بالنسبة للانسان ، لأن الانسان متعلق أولا وعلى الدوام بالموجود فقط (٨)» ٠

من هذا النص الهام نتبين أن الوجود das Sein ليس هو الموجـــود das Seiende لأنه هو الذى يمكن الموجود من أن يكون حاضرا للانسان ، ويمكن الناس من أن تكون حاضرة أمام بعضها للبعض وهو أقرب الى الانسان من حبل الوريد، أقرب اليه من أى شىء آخر، لأنه يجعله هو ما هو، ويجعله قادرا على أن يسلك وأن يتعامل مع الموجودات الأخرى ٠ وهو فى نفس الوقت بعيد عنه ، لأنه ليس موجودا يستطيع أن يتكيف معه ويتعلق به ، ذلك أن الانسان قـــد

---

(٦) **العود** ٠٠٠ ص ٧٤ ٠

(٧) نفس المصدر ص ٧٣ ٠ أنظر أيضا ٧٩ ٠

(٨) LH, p., 77-79.

تعود أن يتعامل مع الموجود وحده · ونتبين من هذا النص أيضا أن هيدجر يريد – عن وعى – أن تكون فلسفته بلا سبب للعالم وبلا الله « فلا الحرية الانسانية ، ولا العقل الشامل ، ولا العالم · ولا الله – كل هذه الأمور لا تعد منا – فيما يقول بيرو Birault – سببا أول · وانما السبب الأول هو ما يسميه هيدجر بالوجود والنور أو حقيقة الوجود (١) » ·

ان الوجود عند هيدجر مجال أو أفق مفتوح يحتضن الموجود كله ويشمله· انه عملية منيرة · بها الوجود يستنير · واذ كان هذا الموجود « ذاتا » أو « موضوعا » ، فان النور نفسه ، أى الوجود ، لاهو هذه ولا ذاك ، بل هو « بينهما » Zwischen على السواء ، يجعل المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا (٢) ·

ويرى هيدجر أن الوجود هو الأساس الذى تستقر فيه الميتافيزيقا ، ومنه تتغذى بوصفها جذرا لشجرة الفلسفة ، ففى « العود الى أساس الميتافيزيقا » استعان هيدجر بالصورة البيانية التى ذكرها ديكارت فى رسالته الى بيكو Picot ، والتى تقول : « ان الفلسفة مثلها مثل شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر للعلوم الأخرى » وقد جرى على هذه الصورة البيانية تنويعات من عنده فتساءل قائلا : « فى أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ · ومن أى أساس تستمد الجذور – ومن خلالها تستمد الشجرة كلها – العصارة والقوة اللازمتين لنموها ؟ ماهو العنصر – المحجوب فى الأرض والأساس – الذى يدخل ويحيا فى الجذور التى تدعم الشجرة وتنميها ؟ أين تقوم الميتافيزيقا وفى أى مجال تجول ؟ ··· ما أساس الميتافيزيقا على وجه الاطلاق ؟ (١١) » وكان الجواب

---

(٩) Birault, Phénoménologie et Existence, Paris, A. Colin, 1953, p. 134.

(١٠) LH., p. 133.

(١١) العود · ص ٧٣ ·

الاوحد على هذه الأسئلة كلها هو : الوجود ، فالوجود ــ عند هيدجر ــ هو الأساس الذى تجد فيه الميتافيزيقا العصارة والقوة اللازمتين لنموها وتقدمها • ولكى يتسنى لنا البحث فى أساس الميتافيزيقا ، يجب أن نضع السؤال الأساسى die Grundfrage ، أى السؤال عن معنى الوجود (١٢) • و « معنى » أى شىء عند هيدجر هو لاتحجبه • واللاتحجب هو المعنى الحرفى الاشتقاقى للكلمة اليونانية a-lethia ، أى الحقيقة • وعلى هذا ، « فمعنى الوجود وحقيقة الوجود كلاهما يدل على نفس الشىء (١٣) » • وبذلك ، أصبح السؤال الأساسى للميتافيزيقا بحثا فى الوجود فى ضوء نفسه ، أى الوجود فى حقيقته •

يجب وضع « سؤال الوجود » • لكن الميتافيزيقا لم تضع هذا السؤال ، لأنها لاتعنى الا بالبحث فى الموجود بما هو موجود • صحيح أن الميتافيزيقا تدعى البحث فى الوجود ، لكن بمعنى المجموع الكلى للموجودات ، أو الموجود بما هو كذلك ، فى كليته ومجموعه • ففى « رسالة فى النزعة الانسانية » يقول مانصه : « لاشك أن الفكر عدما يمتثل الموجود بوصفه موجودا ، ويشير الى الوجود ، ولكنه فى الحقيقة لايفكر دائما الا فى الموجود بما هو كذلك ، ولايفكر أبدا فى الوجود بما هو كذلك ، « فسؤال الوجود » يظل على الدوام سؤالا عن الموجود • والفلسفة ــ حتى عندما تكون فلسفة « نقدية » كما هو حالها عند ديكارت وكنت ــ تتبع دائما مسار الامتثال الميتافيزيقى ، فهى تفكر ابتداء من الموجود ومتجهة صوب الموجود نفسه •• معنى هذا أن حقيقة الوجود من حيث هى النور ذاته، تظل محجوبة عن الميتافيزيقا (١٤)، ان الميتافيزيقا ــ فيما يرى هيدجر ــ لم تستطع أن تضع « سؤال الوجود » لأن نظرها موجه نحو الموجود • صحيح أنها تستعين بنور الوجود فى تأمل هذا الموجود ، لكنها

---

(١٢) أما السؤال عن الوجود بما هو موجود فهو ــ عند هيدجر ــ السؤال الهادى أو المرشد • die Leitfrage

(١٣) العود •• ص ٨٨ •

(١٤) LH, p. 79.

لم تتأمل النور نفسه ، ذلك لأن النور لا يظهر بذاته موجودا بين الموجودات ، وانما هو فى الموجود الذى يظهره ، « فالميتافيزيقا لم تلتفت أبدا الى ما قد حجب نفسه (= الوجود) فى هذا الموجود ، على قدر ما أصبح مكشوفا (١٥) » وعلى هذا ، لم يكن هناك سبيل تستطيع الميتافيزيقا على طريقة أن تتناول الوجود · لذلك « أستبعدت الميتافيزيقا من تجربة الوجود بسبب ماهيتها نفسها » (١٦) ·

وأثناء تأمل هيدجر فى عملية اللا تحجب ، لم يفقد ولعه ببحث هذه المفارقة العجيبة (التى غابت عن أذهان الميتافيزيقيين) وهى : أن الوجود يرتبط بالموجود فيجعله ظاهرا متجليا ، وفى نفس الوقت يحتجب بسبب أنه يكشف هذا الموجود · بعبارة أخرى نقول : ان هيدجر مولع بهذا اللغز : الوجود الذى يكشف وهو لاينكشف · فهو يبحث فى الوجود بقدر ماهو محجوب دائما فى الموجود (ومع ذلك يختلف الوجود عن الموجود) ؛ « لأن الميتافيزيقا تقوم على ماهو محجوب فى الموجود (١٧) » · وفى محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » نجد تأكيدا لهذه الفكرة اذ انه يبحث فى معنى اللاموجود Nichts · وعلى هذا ، نستطيع أن نذهب الى ان تحجب الوجود (فى الموجود) هو ـ عند هيدجر ـ جزء أساسى فى تجربته وتفكيره ، مثله مثل الوجود نفسه ·

ان مانطلق عليه هنا اسم « تحجب » الوجود (فى الموجود) يمكن أن نفهمه على أساس الـ « لا » التى تربط الوجود بالموجود ، وتميزه منه فى نفس الوقت · وبما أن مهمة الوجود تتمثل فى أنه ينير الموجود ، فعندئذ تكون هذه الـ « لا » الرابطة للوجود ، داخلة فى ماهيته · وهذه الـ « لا » نستطيع أن نطلق عليها اسما آخر هو « السلب » ، أما القوة التى تتجلى فى الموجود بما هو موجود ، فمن الممكن أن نسميها « بالايجاب » · وعندما نفهم هذا

(١٥) العود ·· ص ٩١ ·

(١٦) نفس المصدر ونفس الصفحة ·

(١٧) العود ص ٩٢ ·

الاتحاد أو الاندماج بين الايجاب والسلب فى وحدة علية واحدة ، عندئذ نبدأ فى ادراك مايقصده هيدجر من الوجود بوصفه عملية الحقيقة ، لأن الحقيقة فى معناها الديق الحرفى هى لا -a تحجب letheia • والوجود بوصفه عملية لاتحجب هو الذى يتيح للموجود أن يصير لامحجوبا (الايجاب) ، على الرغم من أن العملية تسودها هذه الـ « لا » الى درجة أن الوجود نفسه يظل محجوبا (السلب) اذن ، التفكير فى الوجود فى حقيقته يعنى التفكير فيه على أساس الايجاب والسلب معا •

لقد تأمل هيدجر فى صيغة « الموجود بما هو موجود » فوجد أنها صيغة غامضة • فهى تعنى الموجود بما هو كذلك وفى مجموعه ، الموجود منظورا اليه من جهة هذا الذى يجعله موجودا ، أى من جهة موجودية الموجود ousia die on ــ لكن « الميتافيزيقا تمتثل ــ فيما يقول ــ موجودية الموجود على نحو مزدوج • ففى المقام الأول تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموما ، وفى نفس الوقت أيضا تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الموجود الأسمى ، وبالتالى الالهى (١٩) •

ولما كانت مهمة الميتافيزيقا هى أن تضع اقوالا logos عن الموجود ontos ، فهى فى جوهرها انطولوجيا • لكن هذه الكلمة « أنطولوجيا » اقتصر استخدامها ــ عند ظهورها فى القرن السابع عشر ــ على الميتافيزيقا فى معناها الأول ، أى بمعنى البحث فى الموجود فى عمومه ، أما الميتافيزيقا فى معناها الثانى ، أى بوصفها بحثا فى الموجود الأعلى أو الأسمى ، فقد كانت لاهوتا (اثولوجيا) والمصطلح « علو » ينتابه نفس الغموض ، فقد يعنى تجاوز الموجود الى الموجود فى عمومه وتجاوز الموجود الى الموجود الاعلى ، وقد يعنى الموجود الأعلى نفسه (٢٠) • وفى « دروب الغابة » Holzwege يستخدم هيدجر المصطلح الكنتى للتعبير عن هذين المعنيين للميتافيزيقا

---

(١٨) EV., p. 34.

(١٩) العود ص ٩٠ •

(٢٠) QB., p. 87.

فيذهب الى أن الميتافيزيقـــا بالمعنى الأول هى تأمـل « العلو المتعـــالى » transcendantale ، وهـــى بالمعنى الثـــانى تأمل فى « العلو العـــالى » transcendante (٢١) لكن الشىء الجدير بالملاحظة هنا أنه مادامت صيغة « الموجود بما هو موجود » مزدوجة المعنى على هذا النحو ، فمعنى ذلك أن الميتافيزيقا فى ماهيتها أنطولوجية ـ لاهوتية (أنطو ـ أثولوجية) · وهذا الطـابع الأنطو ـ أثولوجى سـاد ـ فيما يرى هيـدجـر ـ الميتـافيزيقا الغربية منذ أفلاطون الى الوقت الحاضر ، بل انه ليصف تفكير نيتشة المناهض لله بأنه « لاهوت سالب (٢٢) » ·

والغموض فى صيغة « الموجود بما هو موجود » يكمن فى طبيعة الكلمة اليونانية on نفسها : اذ انها مزدوجة المعنى ، فهى تدل على الموجـــود (= الحاضر) وتدل أيضا على الوجود (= التحضور) (٢٣) · وازدواج معنى هذه الكلمة لايرجع الى ارسطو فحسب ، بل يرجع أيضا الى فلاسـفة ومفكرين سابقين عليه من أمثال هو ميروس وبرمنيدس وهراقليطس · وفضلا عن ذلك نجد أن heon عند كل من برمنيدس وهراقليطس تعنى الى جانب ازدواج المعنى الذى سبق أن ذكرناه ـ العملية التى يطلق عليهـــا هرقليطس اسم Hen Panta (الواحـد هو الكل) · وهذا هو السبب فى ان هيدجر عندما بحث فى زدواج معنى كلمة Hen فى مقاله « الماهية الأنطو ـ أثولوجية للميتافيزيقـا The Onto-theo logical nature of Metaphysics استخدام مصطالح هراقليطس Hen ونظر اليه على أنه هو العملية المؤسسة للموجود ، ورأى أن الواحد بوصفه عملية مؤسسة ، يرتبط بالكل ، أى مجموع الموجودات المؤسسة · والارتباط وثيق الى الحد الذى يصبح معه الانفصال بين طرفيه مستحيلا ، فلايمكن أحدهما أن « يكون » دون الآخر · وهذا الارتباط بين

---

(٢١) Ch., p. 281.

(٢٣) Guilead, Reuben, «Etre et liberte», Nauwelaerts, Louvain, 1965, p. 10.

(٢٢) Ch., p. 281.

الواحد والكلّ هو نفسه الارتباط بينَ الوجود والموجود . ففى « ما الفلسفة ؟ » يفسر هيدجر كلمة هرقليطس «الواحد هو الكل» التفسير التالى : « كل » تعنى هنا « بأنتانا أونتا Panta ta ont كل الموجودات ، أى : الكل،أى؟كل ماهو موجود . و « هن » تعنى الواحد ، الوحيد ، الموحد للكل . لكن كل الموجود هو الموجود . وهنا كلمة « هو » متعدية ، وتعنى على التقريب « التجميع » ، فالوجود يجمع الموجود بوصفه موجودا . ان الوجود هو التجميع ــ انــــه « اللوغوس » (٢٤) .

ان العلاقة بين الوجود والموجودات هىعند هيدجر أشبه ماتكون بالعلاقة بين « المثال » وتجلياته العينية المختلفة فى فلسفة أفلاطون ، مع ملاحظـة أن الوجود عند هيدجر لا ينفصل عن الموجودات ، ولا يقوم فى عالم سماوى ، كما هو حال المثل عند أفلاطون ، وانما الوجود دائما هو « وجود الموجود » لا انفصال بينهما ،فثمت علاقة تربط بينهما ربطا ضروريا.وهذا مايطلق عليه اسم « الهوية » Identitaet فكما أن الموجود هو موجود الوجود ، فان الوجود آخر هو أن الوجود ليس هو الموجود ، وأن الموجود ليس هو الوجود . وهــذا آخر هو أن الوجود ليس هــو الموجود ، وأن الموجــود ليس هــو . وهـــذا مايطلق عليه هيدجر ــ منذ بداية تفلسفه (٢٦) ــ اسم « الفرق Differenz الأنطولوجى » بين الموجود ، والوجود ، فالموجود ــ فى اصطلاح هيدجر ــ هو مانتمكن من امتثاله احصائه ، أى هو كل مايخضع لدراسة العلم ، انه مجموع الموضوعات . وعلى هــذا فالموجود هــو العينى ، وهــو الموضوعى . أمـــا الوجود فهو الشىء الفذ ، الفريد فى الموجود ، الذى لايخضع لامتثال العلماء واحصائهم ، ويستعصى على الرد الى ماهو موضوعى ، انه اللاموضوعى

---

(٢٤) **ما الفلسفة ؟** ص ٤١ ــ ٤٢ .

(٢٥) Chapelle, B., **L'ontologie phnéoménologique** de Heidgeger, Paris, Editions universitaires, 1962, p. 236.

(٢٦) EF., p. 59.

Non-objective(٢٧) الذى لا يتأصل فى عالم الأعيان · وهذا الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود يذكرنا بابن سينا حين قال :«ليس فى الأعيان عين هو وجود أو شىء ، انما الموجود أو الشىء فى الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود ، وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما فى الأعيان (٢٨) » ·

ويؤكد هيدجر هذا الفرق الانطولوجى بين الوجود والموجود ، لأنه يرى أن لاقيام لتفكير ميتافيزيقى حقيقى ، وبالتالى لن تؤسس الميتافيزيقا على دعائم ثابتة ، الا اذا كان هناك وعى بهذا الفرق · فما نسيان الميتافيزيقا الغربية للوجود الا نسيان للفرق بين الوجود والموجود (٢٩) ·

من هذا النسيان للوجود Seinsvergessenheit نشأت الميتافيزيقا · وماهو بقصور منها بقدر ماهو أمر كامن فى بنائها نفسه ، « فلأن الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود ، فقد بقيت مهتمة به وحده ، ولم تلتفت الى الوجود بما هو وجود (٣٠) » · والميتافيزيقا بهذا المعنى بدأت — كما سبق أن ذكرنا — بأفلاطون عندما ميز بين العالم المحسوس (عالم الموجود) والعالم المفارق للمحسوس (عالم المثل أو الوجود) · لكن هيدجر يذهب مع ذلك الى أن أصول الميتافيزيقا — مفهومة على هذا النحو — تمتد الى أصول الفكر اليونانى نفسه · وعلى هذا ، فاذا فكرنا فى ماهية الميتافيزيقا على أساس ثنائية الموجود (= الحاضر) والوجود (= الحضور) ، ابتداء من ازدواج معنى الـ ، فعندئذ تكون بداية الميتافيزيقا مقترنة مع بداية التفكير الغربى · واذا نظرنا — من ناحية أخرى — الى ماهية الميتافيزيقا على أنها

---

(٢٧) Ch., p. 146.

(٢٨) عن الايجى : **المواقف** ، طبعة التونسى ١٩٠٧ م·جـ ٢ ص ٢٥٥·

(٢٩) Ch, p. 297.

(٣٠) **العود** ·· ص ٧٤ ·

الانفصال بين العالم المفارق للمحسوس والعالم المحسوس ... فعندئذ تبدأ الميتافيزيقا بسقراط وأفلاطون (٣١) » .

ان هدف هيدجر الذى يرمى الى تأسيس الميتافيزيقا بالبحث فى معنى الوجود بوصفه عملية لاتحجب (انكشاف . حقيقة) ، يتبين خلالها الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ـ أقول ان هذا الهدف ظل شغله الشاغل منذ بداية تفلسفه ، فنحن نلاحظه فى الصفحات الأولى من « الوجود والزمان » . وهناك بالطبع من يذهب الى أن تركيزه على الفرق بما هو فرق صار اكثر وضوحا وأشد الحاحا فى المؤلفات الأخيرة عنه فىالمؤلفات الأولى ، لكننا نجد هيدجر يعبر عنه بوضوح بالغ فى محضارته « ما الميتافيزيقا ؟ التى ألقاها سنة ١٩٢٩ ، وذلك عندما وضع السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، كما سبق أن صاغه ليبنتس ، وهو : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ (٣٢) . لقد كان ليبنتس يقصد ـ بصياغته لهذا السؤال ـ أن يتساءل عن الموجود الأعلى (= الله) الذى يؤسس جميع الموجودات الأخرى . أما هيدجر ، فهو يقصد بالسؤال مايأتى : كيف يمكن الموجود (بغض النظر عن المصدر الذى جاء منه وعمن تسبب فى وجوده) ان « يكون » ظاهرا ومتجليا بوصفه موجودا . بعبارة أخرى نقول : ان السؤال ـ عند هيدجر ـ سؤال عن حدوث العملية المنيرة للاتحجب (= الانكشاف.الحقيقة) ، وما هذا الحدوث الا انبثاق للفرق الانطولوجى ، بل انه لسؤال عن هذه العملية بوصفها عملية يسودها السلبويتغلغل فيها.وفىالعود الى أساسالميتافيزيقا،يعرض هيدجر هذا السؤال على نحو آخر فيقول : « كيف يحدث أن يكون للموجود الأولوية والصدارة فى كل مكان ويدعى لنفسه « فعل الكينونة » ، بينما ذلك الذى ليس موجودا أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، وقد بقى نسبيا

---

(٣١) Ch., p 147

(٣٢) ما الميتافيزيقا ص ١٣٦ .

منسياً ؟ (٣٣) » ، فالسؤال الأساسى لايبحث فى الوجود فحسب ، بل يبحث أيضا فى نسيان الفرق الأنطولوجى ٠

اذن مادامت الميتافيزيقا ـ بسبب ماهيتها ـ لاتستطيع أن تبحث فى عملية الوجود التى هى أساسها ، فعندئذ يتحتم علينا ـ فيما يقول هيدجر ـ أن نتجاوز الميتافيزيقا لكى ينسنى لنا تاسيسها ٠ وهذا هو معنى « قهر الميتافيزيقا » عندهUeberwindung der Metaphysikلكن ، ألسنا بقهر الميتافيزيقا نقضى عليها ونهدمها ؟ يجيب هيدجر عن هذا السؤال بقوله : « ان قهر الميتافيزيقا لايقوض الميتافيزيقا ولايهدمها ، فطالما كان الانسان حيوانا ناطقا animal rationale ، كان أيضا حيوانا ميتافيزيقا animal metaphysicum وطالما كان الانسان يفهم نفسه بوصفه حيوانا ناطقا فالميتافيزيقا تتعلق ـ كما قال كنت ـ بطبيعة الانسان (٣٤) » ٠ معنى هذا أن الميتافيزيقا ضرورية للانسان ٠ لكن ، اذا كان هيدجر يرغب فى تجاوزها ، فما ذلك الا من أجل العودة الى الأساس الذى منه نماء هاونشاطها ان هيدجر، رغم عدم اقتناعه بالميتانيزيقا ، « فهو لايفكر تفكيرا مضادا للميتافيزيقا » ، انه « لايجتث جذر الفلسفة (= الميتافيزيقا) ، بل يمهد الأساس ويحرث الأرض ، فالميتافيزيقا لاتزال مبدأ الفلسفة (٣٥) » ٠ وهذا الجهد الذى يبذله هيدجر لكشف أسس الأنطولوجيا هو مااطلق عليه فى الفترة الأولى من تفكيره ، اسم « الأنطولوجيا الأساسية » Fundamentalontologie لكنه يتخلى عن هذا الاسم كلية بعد سنة ١٩٢٩ ٠ ففى « المدخل الى الميتافيزيقا » (١٩٣٥) يقول : « ان الكلمة « انطولوجيا » لم توضع الا فى القرن السابع عشر ، وهى تدل على المذهب التقليدى الذى يبحث فى الموجود بما هو كذلك ٠ لكننا نستطيع أن نتناول الكلمة « انطولوجيا » فى معناها الأوسع ، وفى هذه الحالة يكون معنى الأنطولوجيا هو الجهد الذى يجعل الوجود يتجلى ، ولايكون

---

(٣٣) العود ٠٠ ص ٩٥ ٠
(٣٤) نفس المصدر ص ٧٦ ٠
(٣٥) نفس المصدر ص ٧٦ ٠

ذلك ممكنا الا عن طريق السؤال التالى : ماذا عن الوجود ؟ ، (لا عن الموجود بما هو كذلك فحسب) وبما أن السؤال عن الوجود لم يوضع ، بل لم يجد صدى ، وبما انه أستبعد صراحة من جانب المدارس المختلفة للفلسفة الأكاديمية ، وهى المدارس التى تنزع نحو اقامة « أنطولوجيا » بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، فلربما يكون من الأفضل لنا أن نتخلى فى المستقبل عن مصطلحى : « أنطولوجيا » و « أنطولوجى » ، ذلك أنه لايجب لضربين من التساؤل مختلفين تمام الاختلاف ، أن يحملا نفس الاسم (٣٦) » ، أى أن هيدجر يرى أنه لايصح اطلاق نفس المصطلح « أنطولوجيا » للدلالة على مبحثين منفصلين تماما : أولهما يتساءل عن الموجود بما هو كذلك ، وهو الأنطولوجيا بمعناها الضيق التقليدى ، والآخر يتساءل عن الوجود ؛ وهو تأسيس الميتافيزيقا عند هيدجر • وقد يقول قائل ان فى وصف هيدجر للأنطولوجيا الخاصة به بالأساسية ، تمييزا للمبحث الأخير عن الاول • لكن هيدجر يتخلى كذلك عن عنوان « الأنطولوجيا الأساسية » ، ففى سنة ١٩٤٩ يتحكم على هذا العنوان « بأنه غير ملائم • لأن مايوحى به عنوان « الأنطولوجيا الاساسية » هو بالطبع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود ــ لاحقيقة الموجود كما تفعل كل انطولوجيا ــ لاتزال هى نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم « أنطولوجيا أساسية ») نوعا من الأنطولوجيا (٣٧) » ، أى أن السبب الذى يجعل هيدجر يتخلى عن مصطلح « انطولوجيا » حتى لو كانت « أساسية » هو أن هذا المصطلح يجعلنا نعتقد أن تأسيس الميتافيزيقا ــ أو التفكير فى حقيقة الوجود ــ ماهو الا أنطولوجيا من نوع أرقى وأعلى ، فى حين أن الأنطولوجيا التى هى اسم آخر للميتافيزيقا ، يجب أن نتجاوزها تماما • لكننا مع ذلك نقول ــ رغما عن هيدجر ــ أنه لامشاحة فى الألفاظ مادام المعنى واحدا ، فسواء تكلم عن الأنطولوجيا الأساسية أو تأسيس الميتافيزيقا ، فالمعنى واحد والهدف واحد ،

---

(٣٦) **IM., p. 50.**

(٣٧) **العود** •• ص ٩٢ •

هو البحث فى الوجود والتفكير فى حقيقته ، فلئن تجاوز هيدجر الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا ، فمن أجل العودة الى أساسها ٠

قد يرى البعض أن أفضل طريقة لتقويم فلسفة هيدجر هى أن يقيسوا مدى نجاحه أو اخفاقه فى الاجابة عن سؤاله الذى أثاره عن معنى الوجود أى حقيقته ٠ بيد أن التقويم تبعا لهذا المعيار ، لايمكن تحقيقه ولا القيام به أصلا ؛ لا لأن هيدجر لم يقل بعد كلمته الأخيرة عن الوجود فحسب ، وانما لأنه بات من الواضح له أن الكلمة الأخيرة لا يمكن أن تقال بحال ٠ طالما أن معنى الوجود يكمن فى كونه قابلا للتساؤل على الدوام ٠ أن أصالة هيدجر تتمثل فى وضع الأسئلة واثارة المشاكل ، لافى الاجابة عنها والتماس الحلول لها ٠ وهو لايستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارىء اجابة واضحة عن المواضيع التى يتناولها ، بل يود ـ على العكس من ذلك ـ أن يستثار القارىء بالسؤال ، ويكابد المشكلة الى حد الدهشة ازاءها (أليست الدهشة مهمازا للبحث الفلسفى كما قال أفلاطون وأرسطو من قبل ؟) ٠ ثم ان من يطالب هيدجر بالأجوبة هو فى الواقع متسرع ، لايحب الانتظار الطويل الذى ينشأ من معايشة الأسئلة ومعاناتها ، « فأن تكون قادرا على طرح سؤال معناه ـ فيما يقول فى « المدخل الى الميتافيزيقا » ـ أن تكون قادرا على الانتظار ولو طال العمر كله ٠ وأن العصر الذى لايعد شئيا « حقيقيا » الا مايمكن القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية ، أمر « لافائدة منه ولا عائدة » بيد أن الأعداد (الكم) ليست بذات أهمية ، بل المهم هو الوقت المناسب ٠ والمعاناة الحقة ،

لأن الآلهة
الثاقبة النظر ، تكره
النمو الذى يجىء فى غير أوانه ٠ (هلدرلن) (٣٨) ٠

---

(٣٨) IM., pp. 221-222.

والسؤال الذى أثاره هيدجر فى وجه هذا العصر ، عصر الجواب ، هو « سؤال الوجود » ، فقد ظل هذا السؤال ، طوال تفلسفه كله ، جهدا يستهدف التفكير فى عملية الوجود وعلى هذا ، فالسؤال عن معنى الوجود يمكن أن يرتد — فى نهاية التحليل — الى السؤال التالى: ما الذى يعنيه هيدجر بالتفكير فى الوجود ؟ • هذا هو السؤال الأساسى فى مؤلفات هيدجر الأخير (ولنسمه هيدجر الثانى) وسوف نحاول — فيما بعد — أن نتبين طبيعة النقلة التى قام بها من مشكلة الأنطولوجيا الأساسية التى شغلت ذهنه فى الفترة الاولى من تفلسفه (هيدجر الأول) الى البحث فى التفكير الحقيقى الأصيل ، وهى نقلة ان دلت على شىء فهى تدل على شىء فهى تدل على تحول Kehre فى طريقة الفكرى • لكنه تحول تضبطه وحده داخلية أو لحن أساسى واحد هو « سؤال الوجود » •

لكن ، ماهى طبيعة هذا التفكير الذى يفكر فى الوجود ؟ وماهو الاسم الذى يطلقه عليه هيدجر ؟ ان التفكير الذى يبحث فى أسس الميتافيزيقــا أو ماهيتها Wesen يسميه هيدجر باسم « التفكير المؤسس الماهوى wesentliche Denken • وكيف نفهم هذا الضرب من التفكير ؟ هناك طريقتان : سلبية وموجبة • أما الطريقة السلبية فتتمثل فى أن نعرف ماليس بتفكير مؤسس أصيل ، فالتفكير الذى يقهر الميتافيزيقا ليس تفكيرا ميتافيزيقيا • لكن ، ماهو التفكير الميتافيزيقى ؟ ان القاء نظرة سريعة على عرض هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا ، لكفيلة بالاجابة عن هذا السؤال :

على الرغم من نسيان الفلاسفة السابقين على سقراط للفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، كما بينه هيدجر ، فانهم قد أحســوا بالوجــود احساسا عميقا ، لأنهم تصوروا الوجود على أنه Physis • والـ Physis عندهم هى كل ماينبثق تلقائيا أو يتفتح من الداخل (مثل تفتح الوردة) « وكل مايتجلى أو يظهر ، وهى ليست الطبيعة فحسب ، كما ترجمها الى اللاتينية وفهمها خطأ الرومانيون ، بل تشمل جميع أنــواع الموجــودات : السماوات

والأرض ، الآلهة والبشر ، الجماد والنبات ، الحيوان والانسان • ان معنى ال Phusis و القوة التى تنبثق ، والمجال الذى يتلبث تحت سيطرة هذة القوة • ولكن ، من أين تنبثق ؟ من التحجب ، فالـ Physis هى انبثاق فى النور ، هى تجل وظهور • وعلى هذا ، فبفضل الـ Physis يحدث أو يتأرخ اللاتحجب (= الحقيقة) •

وما أن جاء أفلاطون حتى تحول هذا التصور للحقيقة بوصفها لا تحجبا وانكشافا • فبرغم احتفاظ المثل بالمعنى الأصلى للاتحجب ، من حيث كونها مصدرا للنور الذى بفضله تتجلى موجودات عالم التجربة خلال المشاركة ـ فقد أصبحت المثل مع ذلك شيئا يشاهد ، وأصبحت الحقيقة تعنى المشاهدة الحقيقة للمثل أو التطابق بين الموجود الذى يشاهد والمثل (منظورا اليها على أنها موجودات) التى تشاهد • هنا تحولت المثل ، فبعد أن كانت مصدرا للنور صارت موجودات تشاهد ، أو بعبارة أخرى : ارتد الوجود الى الموجود • وقد تميز تاريخ الميتافيزيقا من بعد أفلاطون بهذا الخلط ، وأصبحت الحقيقة تطابقا بعد أن كانت لاتحجبا وانكشافا • ومادامت الحقيقة بوصفها لا تحجبا هى مايفهمه هيدجر من الوجود ، فمن السهل أن نتبين بأى معنى يفهم هيدجر الميتافيزيقا بوصفها نسيانا للوجود •

واذا كانت الميتافيزيقا قد بدأت بأفلاطون ، فانها قد بلغت نهايتها فى النزعة الذاتية عند ديكارت وليبنتس وكنت وهيجل ونيتشه ، فالميتافيزيقا عند هؤلاء جميعا بحث فى الموجود بما هو كذلك ، ونسيان لبعد الوجود فى الموجودات ، أى نسيان للفرق الأنطولوجى • وقد أخفقت أيضا فى أن تتجاوز قطبى الذات والموضوع ، لأن هذا التجاوز لايتم الا بضرب من التفكير يستطيع أن يعلو على الذاتية ، وأن يبحث فى ماهية الميتافيزيقا بتجاوزها الى التفكير فى الشىء الذى نسيت الميتافيزيقا أن تبحثه ، الا وهو معنى الوجود نفسه •

ان مايقوله هيدجر هنا عن الميتافيزيقا يقوله أيضا على علم المنطق ـ

لأن هذا العلم مثل الميتافيزيقا يأخذ بتصور الحقيقة بوصفها تطابقا • وعلى نفس النحو ، ينقد التصور التقليدى للنزعة الانسانية ، فكل النزعات الانسانية التقليدية التى تظر الى الانسان على أنه حيوان ناطق ، تنبع ــ فيما يرى ــ من ضرب من ضروب الميتافيزيقا أو تنشيء ضربا منها •

بذلك ، يكون التفكير المؤسس ذا طبيعة تقدر على قهر الميتافيزيقا والمنطق والنزعة الانسانية • وعلى هذا ، فلابد أن يكون عملية لاذاتية (أو بمعنى أصح : سابقة على الذاتية) ، وبالتالى عملية سابقة على المنطق ، وسابقة على العقل • ولأن التفكير المؤسس يعارض الاتجاه التقليدى الذى يجعل الغلبة والسيطرة للذات على موضوعات التفكير ، فهو يتميز ــ على العكس من هذا الاتجاه ــ بترك الموجودات تكون ، أن يدعها حرة تتجلى من تلقاء نفسها دون أن يجيء من جانب الذات •

أما الجانب الموجب للتفكير المؤسس فهو يتمثل فى أنه يحاول أن يبحث فى الوجود بوصفه عملية الحقيقة ، أى بوصفه حدوثا تاريخيا للعملية المنيرة فى الموجودات • ويتميز هذا التفكير بأنه يجيء من الوجود ويرجع الى الوجود • ولذلك ، يطلق عليه هيدجر اسم « تفكير الوجود das Denken des Seins فالتفكير المؤسس هو العملية التى يستجيب بمقتضاها الموجود المتخرج Ex — sistence الانسانى الى الوجود • بل ان هيدجر ليرى فى الاستجابة الحقيقية الى الوجود ، معنى « الفلسفة » • وهذا ماوضحه فى حديثه الذى وجهه سنة ١٩٥٥ الى الفلاسفة الفرنسيين ، تحت عنوان : ما الفلسفة ؟ » ، ففى هذا الحديث يذهب هيدجر الى أن كلمة « فلسفة » ظهرت أول ماظهرت عند هرقليطس • وهى ترجع الى كلمة « فيلسوف Philosophos ، وهذه الكلمة هى فى الأصل صفة تصف الانسان الذى « يحب الحكمى » Philei to sophon •
والفعل اليونانى philei (= يحب) يفسره هيدجر على أنه « يستجيب » ، والكلمة sophon (= حكمى) يفسرها على أنها تعنى Hen Panta (= الواحد هو الكل) ، أى الوجود هو الموجود كله فى الوجود ، فالوجود يجمع

الموجود ، ويجعله يكون هو ماهو • وهذه الحقيقة التى تقول بأن الموجـود يبقى مجمعا فى الوجود ، وأن الموجود يظهر فى ضوء الوجود ، هى التى أوقعت اليونانيين — وهم وحدهم وقبل غيرهم — فى الاندهاش • ومع ذلك كان على اليونانيين أن ينقذوا دهشة هذا الذى هو أكثر الأشيا ءاثارة لها ، وأن يحموها من هجوم الفهم السوفسطائى الذى أعطى جوابا عتيدا — طرحه السوفسطائيون فى السوق — لكل مشكلة •• وانقاذ أكثر الأشياء اثارة للدهشة — أى الموجود فى الوجود — قد تم على أيدى فئه قليلة من الفلاسفة الذين بدءوا السير فى اتجاه هذا الذى هو أكثر الأشياء اثارة للدهشة ، أى « السوفون » (= الحكمى) • وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » الى « السوفون » •••• الآن يبحث عن السوفون » — أى الموجود فى الوجود — بحثا صريحا ، لأن الحب لم يعد انسجاما أصيلا مع « السوفون » بل نزوعا خاصا نحو « السوفون» فيلوسوفيا ••• هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو الـ « هن بانتا » ، نحو الموجود فى الوجود ، يصبح الآن السؤال التالى : ما الموجود بما هـــو موجـــود ؟ • الآن فقط يصبح التفكير « فلسفــة » • ان هرقليطس وبرمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين • ولم لا ؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين • وأعظم هنا • بمعنى أنهما كانا على الدوام فى انسجام مع « اللوغوس » أى : مع « الواحد (هــو) الكــل » • والخطــوة نحــو الفلســفة — والتى مهدت لهــا النزعة السوفسطائية — قام بها أولا سقراط وافلاطون (٣٩) » •

والجدير بالملاحظة هنا أن هيدجر يستخدم طوال حديثه — وتفكيره عامة معنيين للفلسفة ، أحدهما ضيق والآخر واسع : أما المعنى الضيق للفلسفة فهو البحث فى الموجود بما هو موجود ، وهو بذلك يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا مما يترتب عليه أن تشارك مصير الميتافيزيقا ، فتقهر • أما المعنى الثــانى للفلسفة ، فهو أنها استجابة الى نداء الوجود ، كما كانت فى أول الأمر عند

---

(٣٩) **ما الفلسفة** ص ٤١ — ٤٣ •

هرقليطس وبرمنيدس · وتكون الفلسفة بذلك تفكيرا مؤسسا أصيلا ، يثير السؤال عن معنى الوجود وحقيقته ، فهذا السؤال هو النجمة الواحد — والوحيدة — التى بقيت ثابتة طوال الطريق الفكرى لهيدجر · انها نجمة آخر الليل التى تعلق بها بصره عندما انحسر النور عن الغرب كله ·

ولنتابع الآن — بالتفصيل — هذا الطريق الفكرى الواحد فى مراحله المختلفة ، ونسمع لحن « الوجود » الذى يسرى فى مؤلفات هيدجر ، رغم التنويعات التى يجريها عليه ، فمهما تعددت النغمات ، فاللحن واحد ، هو البحث فى الوجود وتأسيس الميتافيزيقا ·

- ٢ -

عندما بدأ هيدجر دراساته فى جامعة فرايبورج ، كانت النزعة الكنتية الجديدة هى الفلسفة السائدة فى جامعات المانيا · ومعنى هذا أن هناك مشكلتين كانتا تحظيان بقسط وافر من القبول والاهتمام ، هما : مشكلة نقد المعرفة ومشكلة نقد القيم · أما مشكلة الوجود — ومعها مبحث الأنطولوجيا كله (الميتافيزيقا) فقد عفى عليها ، فى ذلك الوقت ، الاهمال والنسيان · ومع ذلك فقد حدث رد فعل ضد هذه الفلسفة من جانب حركتين تأثرت كلتاهما ببرنتانتو : أما الأولى فهى فنومنولوجيا هسرل التى افسحت للأنطولوجيا مركزا شرفيا رغم نزعتها « المثالية الترنسندنتالية » ، أما الحركة الثانية فهى الاسكولائية الجديدة التى حاول أصحابها القيام بعودة الى فلسفة أرسطو · وقد وجدت هاتان الحركتان عند هيدجر أذنا صاغية ، واظهر معهما تعاطفا كبيرا ، فقد أعانته الاسكولائية الجديدة على أن يجد طريقة فى الفكر القديم والوسيط ، وساعدته الفنومنولوجيا عن تبين كل ماهو جديد ومعاصر ·

وأثناء تأمل هيدجر لفلسفة أرسطو — فى تلك السنوات الباكرة — بحث بعمق مشكلة الوجود بما هو موجود وكان لتأمله فى فلسفة أوغسطين اثر فى

انتباهه الى فكرة جديدة هى : أن الانسان ليس موجودا مثل بقية الموجودات ، وانما يتميز منها بأن وجوده ليس واقعة مكتملة ، تامة ، منذ البدء ، ولكنه مشروع يجب عليه أن يحققه وأن يصنعه بنفسه ، مهمة فى مقدوره أن يتخلى عنها (بأن ينتحر) · وأدرك فى ذلك الوقت أيضا أن الخلاف بين المثالية والواقعية خلاف قاصر·ذلك أن الواقعية تلتمس جوهر الوجود فى الموجودات ذاتها كما هى معطاة Vorhandene وقائمة أمام الانسان ، والمثالية تلتمسه فى الفكر أو الوعى الذى يهب لكل موجود معناه · لكن هيدجر يرى أن المشكلة ينبغى أن توضع على مستوى آخر ، على اساس العلاقة الحميمة بين الوجود والانسان ، والتى بفضلها يكون « معنى » الموجودات شيئا أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الانسان ، وأكثر أيضا من كونه « صناعة » من صنع الوعى · وهذا يتطلب تحليلا للانسان فى علاقته بالوجود ، مما يقضى على الخلاف بين المثالية والواقعية ·

والحاجة الى دراسة أنطولوجيا الانسان ، نجدها فى مؤلفات ماكس شيلر الذى اتخذ نقطة ابتدائه فنومنولوجيا دهسرل ، وذهب الى أن الأنثروبولوجيا الفلسفية يجب أن تكون هى المبحث الأساسى فى كل تفلسف · وكان الى جانب هؤلاء دلتاى الذى قام « بنقد العقل التاريخى » بعد أن قام كنت « بنقد العقل الخالص » ، واثار مسألة كيف أن التحول التاريخى للعالم قد يكون نتيجة تنشأ عن تحول وجهة نظر الانسان الى العالم ، وهو تحول فى وعيه التاريخى ·

تلك هى الارهاصات والمؤثرات التى تبلورت فى المؤلفات التى كتبها هيدجر الأول وهى « الوجود والزمان » (١٩٢٧) و « كنت ومشكلة الميتافيزيقا» (١٩٢٩) ، و « فى ماهية السبب » (١٩٢٩) و « ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) · ولعل أهم ما يوجد بين هذه المؤلفات الأولى ، قبل التحول Kehre ، هو أنها تدور حول الآنية Dasein · « واذا كان المقصد الأسمى الحقيقى لهيدجر هو السؤال عن معنى الوجود ، فان الطرق هو طريق « صعود »

الآنية نحـو افق الوجـود (٤٠) ، ويطلق هيدجـر على التحليل الأنطولوجى او الوجودى existential للآنية ، الذى قدمه فى هذه المؤلفات الأولى ـ اسم « الأنطولوجيا الأساسية » ٠

ولربما تكون أفضل طريقة لتقديم هذه الأنطولوجيا الأساسية هى أن نعرض أولا ، لا « للوجود والزمان » (١٩٢٧) ، وانما للفصل الختامى من « كنت ومشكلة الميتافطزيقا » ، ثم نعود بعد ذلك الى « الوجود والزمان » ٠ وهناك أكثر من سبب يدعو الى ذلك ، فعلى الرغم من أن « كنت ومشـكلة الميتافيزيقا » نشر بعد « الوجود والزمان » ، أى فى سنة ١٩٢٩ ، فانه قـد ميتافيزيقى ، يختلف ، من حيث الأساس ، عن تفسير الكنتين الجدد تنظر أعدو القى فى صورة محاضرات فى سنتى ١٩٩٢٥ ، ١٩٣٦ ٠ ويتسم هـذا الفصل بالوضوح ، بحيث يعد أفضل مقدمة « للوجود والزمان » تساعد على فهمه ، فضلا عن أن اختيارنا لهذا الفصل مقدمة للوجود والزمان ، يتيح لنا أن نرى كيف أن مجهود هيدجر كله كان موجها ضد ادعاءات ومزاعم الكنتية الجديدة وتفسيراتها التى سادت الجو الفلسفى لألمانيا فى شبابه ، فابتداء من الصفحة الأولى من « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحدد بوضوح كامل ، التفسير الذى سيتناول من خلاله كنت ، فهو يقول : « ان هذا العمل ليهدف الى تفسير كتـاب كنت « نقد العقـل الخالص » بوصفه تأسيسا لأسـاس الميتافيزيقا ، ومن ثم « فمشكلة الميتافيزيقا » سوف نعرض هاهنا بوصفها مشكلة انطولوجيا اساسية » ٠ وهذا التفسير الذى ينظر الى كنت على انه الى فلسفة كنت بوصفها نظرية للمعرفة ٠ وتعد « نقده » نظرية التجربة أو « نظرية للعلم الوضعى (٤١) » ٠

لكن ، من هم الكنتيون الجدد ، وماهى الكنتية الجديدة فى تصور هيدجر ؟ هذا السؤال وجهه كاسيرر الى هيدجر فى المناقشة المشهورة التي دارت بينهما

---

(٤٠) Guilead, op. cit., p. 19.

(٤١) Poeggeler, op. cit., S. 80-81.

فى دافوس Davos سنة ١٩٢٩ ، وقد أجاب عنه هيدجر بقوله : « انى لأعنى بالكنتيين الجدد : كوهين Cohen ، وفندلباند Windelband ، وريكرت Rickert ، وريل Erdmann وبنواردمان Riehl • ولن يستطيع المرء أن يفهم الطابع العام للكتية الجديدة الا اذا تأمل أصل هذه الحركة ، وهذا الأصل هو المأزق الذى وقعت فيه الفلسفة عندما وجه اليها السؤال عما بقى لها لكى تفعله فى مجال المعرفة ، فلقد كان باديا أن كل مابقى هو معرفة العلم فحسب • حدد هذا المنظور الحركة التى تنادى « بالعودة الى كنت » ، فعدت كنت صاحب نظرية للمعرفة : المعرفة الرياضية والطبيعية على السواء ، مع ان كنت لم يتصد أبدا أن يقدم نظرية فى العلوم الطبيعية ، ذلك أن مقصده الأسنى كان مشكلة الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية (٤٢) » •

اذن،كان هدف كنت ـ فيما يرى هيدجر ـ تأسيس الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية ، ومن ثم كانت المشكلة عند هيدجر ليست شيئا أكثر من أن يحاول القيام بعملية « تكرار (٤٣) » Répétition « لمشكلة كنت » ، وهى مشكلة الميتافيزيقا • ويساعدنا هذا على أن ندرك أن من يعارضهم هيدجر

---

(٤٢) «A Cassirer - Heidegger' Seminar», **Philosophy and Phenomenological Research,** December, 1964.

(٤٣) « التكرار » مصطلح ذو معنى محدد عند هيدجر ، فهو يعرفه بقوله: أقصد بتكرار مشكلة أساسية ، أن أظهر وأكشف الامكانيات الأصلية فى المشكلة ، والتى ظلت ـ حتى الآن ـ خبيئة مطمورة • وبتناول هذه الامكانيات ومعالجتها ، تتحول المشكلة ذاتها وتتبدل وتحفظ ـ وبالتالى ـ فى سياقها الصحيح • والحفاظ على مشكلة ما ، يعنى تحرير وحفظ تلك القوة الداخلية التى تجعل هذه المشكلة ـ فى ماهيتها الباطنة ـ ممكنة بوصفها مشكلة » KM, p. 261. والتكرار عند هيدجر الأول هو نفسه المقصود من مصطلح ـ الحوار » الذى يستخدمه هيدجر الثانى ، فى « **ما الفلسفة ؟** » على وجه الخصوص ، ص ٤٨ •

فى « الوجود والزمان » هم الكنتيون الجدد ، وان لم يصرح بذلك ، وان لم يعلن عن أسمائهم ، ويساعدنا أيضا على أن ندرك أن « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » هو خير مقدمة « للوجود والزمان » ، فهنا هيدجر يقدم نفسه بنفسه ، ذلك أنه ، فى الحقيقة ، يسقط فكرته عن الأنطولوجيا الأساسية على كنت :

يذهب كنت الى أن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق هى « الميتافيزقا الخاصة » فى التراث الذى سبقه (أى هى اللاهوت والكسمولوجيا وعلم النفس) • ولكن اقامة أساس لمثل هذه الميتافيزيقا ، يصير مشكلة تتعلق بتأسيس « ميتافيزيقا عامة » ، أى أنطولوجيا ، ذلك أن المعرفة الأونطيقية التجريبية لتلك الموجودات التى تعنى بدراستها الميتافيزيقا الخاصة ، هى معرفة مستحيلة ان لم يكن الميتافيزيقى قد حصل من قبل على فهم سابق لبناء تلك الموجودات،أى ان لم يكن قد حصل على معرفة أنطولوجية • وهذا – فى نظر هيدجر – هو المعنى الصحيح « للثورة الكوبرنيقية » عند كنت ، أى أن المعرفة الأونطيقية التجريبية لاتكون ممكنة الا اذا سبقها فهم أنطولوجى ، يكمن فى بناء الانسان العارف (٤٤) » •

ولن يتضح لنا أن مجهود كنت لتأسيس الأنطولوجيا قد أصبح « نقدا للعقل الخالص » الا اذا وضعنا فى ذهننا – فيما يقول هيدجر – أن « العقل الخالص » عند كنت اصطلاح يصف به القوة التى يعرف بها الانسان وفقا لمبادىء قبلية • والمعرفة الأنطولوجية التى يريد أن يفسرها وأن يوضحها ، لابد أن تكون من قبيل هذه المبادىء • فمن حيث هى معرفة ، لابد أن تكون متمثلة فى أحكام ، أحكام تركيبية ، لأنها معرفة بالموجودات أكثر منها معرفة بالانسان العارف ، ولابد أن تحقق الاتحاد بين الانسان العارف والموضوع المعروف (= تركيبية) • ومع ذلك ، فهذه الأحكام بما أنها أنطولوجية (= سابقة على الأحكام الأونطيقية) ، فهى سابقة على كل تجربة(= قبلية

(٤٤) Ibid., p. 73

وعلى هذا فتأسيس المعرفة الأنطولوجية سوف يتضمن دراسة للأحكام التركيبية القبلية (المبادىء) ، وسيتضمن أيضا تحديد (وبالتالى « نقد ») تلك القوة الكامنة فى الانسان ، أى العقل الانسانى الذى يكون هذه الأحكام .. معنى هذا أن الانطولوجيا الأساسية عند كنت لابد أن تكون « نقدا للعقل الخالص » (٤٥) .

ومثل هذا النقد هو ، فى أساسه ، تحليل للعلو .. علو الذهن البشرى ، نظالما أن هذا الفهم الأنطولوجى للموجود يسبق الادراك الأونطيقى له ، بحيث سجعل هذا الادراك ممكنا ، فانه ـ لذلك ـ توجيه لعارف نحو الموضوع المعروف توجيها يقيم المجال الذى يمكن أن يجرب بداخله هذا الموجود فى التركيب التجريبى . وهذا التركيب هو التركيب القبلى للمعرفة الأنطولوجية : انتقال العقل خارج ذاته ، وتجاوزه لنفسه واتجاهه نحو الموجودات التى يجب أن يعرف على نحو يشبه فهم الوجود الذى يجعلها هى ماهى (٤٦) .

وما يميز علو العقل الانسانى هو انسانيته ، أى تناهيه . ولذلك فالعقل الانسانى لايستطيع ـ لكونه متناهيا ـ أن يخلق موضوع معرفته . واذا كانت المعرفة الانسانية تتكون من العيان المباشر Anschauung والحكم المعمم أو الفكر Denken فان كليهما متناه ، فالعيان ـ فى جوهره ـ قابل ، متلق ، سلبى ، اما الحكم المعمم فهو لايتناول موضوعه الا على نحو غير مباشر ، على نحو استدلالى ، عام . فضلا عن انهما محدودان ، لأن كلا منهما يعتمد على الآخر من أجل تأليف العملية الكاملة للمعرفة. وعلى هذا ، فالمعرفة الانسانية والعقل الانسانى متناهيان تماما ، وعاجزان عن الخلق ، أى خلق موضوعاتهم . ويترتب على ذلك أن تصبح مشكلة العلو عند كنت على النحو التالى : كيف يتسنى للعقل المتناهى ، اللاخلاق المعتمد على امتثال موضوع معرفته ، أن يتجاوز نفسه ، وأن يعلو على ذاته ، الى الحد الذى يدرك معه وجود موضوعه ادراكا

---

(٤٥) Ibid., pp. 73-75.

(٤٦) Ibid., p. 77.

سابقا على كل تجربه بهذا الموضوع ؟ • بعبارة موجزة ، كيف يكون التركيب الأنطولوجى ممكنا ؟ (٤٧)

مهمة هيدجر هى أن يقوم « بتكرار » هذه المشكلة بالتعمق فى أصولها ، « فهو يتفق مع كنت فى أن الأنطولوجيا الأساسية يجب أن تبحث مايسميه كنت « بالنزوع الطبيعى » Naturanlage فى الإنسان نحو الميتافيزيقا • ومن ثم يقبل السؤال الرابع الذى اضافه كنت الى الأسئلة الثلاثة التى تكون المباحث التقليدية للميتافيزيقا الخاصة : ماذا استطيع ان أعرف ؟ (الكسمولوجيا) ، ماذا يجب أن افعل ؟ (علم النفس) ، ماذا أستطيع أن آمن؟ (اللاهوت) — وهو سؤال : ما الانسان ؟ ، فهذا السؤال يتضمن ماهو اكثر من القول بانثروبولوجيا ، حتى لو كانت فلسفية ، لأنه لابد من تفسير البناء الأنطولوجى للانسان • الذى هو مصدر كل نزوع نحو وضع الأسئلة الثلاثة الاولى ، بل وعلى الأخص نحو وضع السؤال الرابع نفسه (٤٨) انه يتضمن باختصار — أنطولوجيا اساسية •.

والأنطولوجيا الأساسية بوصفها تحليلا انطولوجيا « لطبيعة » الانسان » تقدم — فيما يقول بوجلر — الأساس الذى تقوم عليه الميتافيزيقا • فهى بوصفها كذلك امر ضرورى تتطلبه الميتافيزيقا ، لكى تكون ممكنة • فكرة الانطولوجيا الأساسية بوصفها تاسيسا للميتافيزيقا لابد أن تدعم بتفسير يقدم « لنقد العقل الخالص » ، لأن تاسيس الميتافيزيقا لاينشأ ابدا من العدم ، وانما يقوم على تبين مواطن القوة والضعف فى التراث Ubeerliefrung واذا كانت الميتافيزيقا تتعلق بطبيعة الانسان، فمعنى ذلك — حسب تفسير هيدجر لفكرة كنت هذه — أنها « وجدت » مع الانسان « وجودا فعليا » ، أى انها وجدت من قبل على نحو من الأنحاء فى التراث • لذلك ، لابد من القيام بعملية تكرار للتراث ، لكى يتيسر القيام بتأسيس الميتافيزيقا (٤٩) •

---

(٤٧) Ibid., pp. 83-85.

(٤٨) KM. p. 264.

(٤٩) Poeggler, op. cit., S. 82.

ويقبل هيدجر أيضا ماقاله كنت عن تناهى الانسان ، فالأسئلة التى تنشىء الميتافيزيقا (الخاصة) تدل على تناهى الموجود الذى يضعها ، فكونه يسأل : ماذا أستطيع أن أعرف ؟ معنـاه أنه يسأل : ماذا لااسـتطيع ان أعرف ؟ . وهذا يكشف عن تحديد أساسى لقدرته على امعرفة . وأن يسأل : ماذا يجب ان أفعل ؟ فهذا لا يتضمن : مـاذا لايجب ان أفعـل ؟ (وبالتالى السلب) فحسب ، وانما يتضمن أيضا نقصا ذاتيا ، وأن يسأل : مـاذا أستطيع أن آمل ؟ فهذا يتضمن الرجاء والتوقع ، وبالتالى العقم والافتقار الى شىء آخر • ولذلك فكل سؤال من هذه الأسئلة ، بل انها فى مجموعهـا انكشف التناهى الأساسى لمن ينشىء بهذه الأسئلة الميتافيزيقا • فضلا عن أن الشىء الذى يهم الانسان المتسائل هو التناهى نفسه ، لا أملا فى ان يكون قادرا على التخلص منه ، وانمـا لكى يحققه ، ذلك أن تنـاهى العقل ليس بالأمر العرضى الذى يطرأ على العقل الانسانى ، بل ان التناهى ليميز العقل فى جوهره • وعلى هذا ، يستطيع المرء ان يقول : آن العقل الانسانى ليس متناهيا لأنه يضع الأسئلة الثلاثة الاولى ، بل الاحرى والاصح ان يقول : العقل الانسانى يضع هذه الأسئلة (وينشىء الميتافيزيقا) لأنـه متناه ، متناه الى الحد الذى يهتم معه بتناهيه هو نفسه (٥٠) •

ان الأسئلة التى تنشىء الميتافيزيقا لاتتعلق بتناهى الانسان فحسب ، وانما هى تنبع من هذا التناهى ومن اهتمام الانسان به • فاذا اراد المرء أن يضع أساسا للميتافيزيقا ، فلابد ان يضع أولا السؤال التالى : ماهو الأساس الداخلى لتناهى الانسان ؟ • ومهمة الأنطولوجيا الأساسية لاتنحصر فى وضع السؤال عن تناهى الانسان فحسب ، بل لابد من ان تسأل عن : كيف يكون هذا التناهى مصدرا للأسئلة الميتافيزيقية ، وبالتالى لابد من أن تسأل عن العلاقة بين التناهى الانسانى واصل الميتافيزيقا • واصل الميتافيزيقا هو عملية الوجود بوصفها حدوثا وتارخا للفرق الانطولوجى • هنا تصبح مهمة

---

(٥٠) KM, p. 273.

الأنطولوجيا الأساسية أكثر تحددا ، فهى توضح العلاقة القائمة بين الوجود ، أى الوجود بما هو كذلك ، وتناهى الانسان (٥١) ٠

صفوة القول أن الأنطولوجيا الأساسية تحاول أن تضع أساسا للأنطولوجيا ٠ وهذه المحاولة ترتكز على دعامتين ، فمن ناحية ، لابد أن نبحث فى عملية الوجود – أى أن نطرح سؤال الوجود ، لكى نؤسس الميتافيزيقا ، ومن ناحية أخرى ، أن يضع السؤال نفسه ليكشف عن تناهى الانسان الذى يسأل ٠ ولكى يتحقق النجاح لهذه المحاولة ، يجب على الأنطولجيا الأساسية أن توضح العلاقة الدينامية التى تربط بين هذين القطبين : الوجود والانسان ٠ ومن ثم ، لاتنحصر مهمتها فى وضع سؤال الوجود فحسب ، بل تتمثل فى أن توضح : لماذا يضع الانسان **بوصفه متناهيا** هذا السؤال ٠ ان المشكلة عند كنت هى : ماهى الشروط التى تجعل التركيب الأنطولوجى (العلو) للعقل المتناهى ممكنا ؟ أما المشكلة عند هيدجر فهى : ما العلاقة بين تناهى الانسان يبينها فى « الوجود والزمان » ٠

ولننتقل الآن الى عرض فكرة هيدجر عن الأنطولوجيا الأساسية كما بينها فى « الوجود والزمان » ٠

يذهب هيدجر الى أن الموجود الذى نطلق عليه اسم « الانسان » يتميز – من بين جميع الموجودات – بأنه يعيش فى حال من « الفهم للوجود » ٠ Seinsverstaendnis ، ففى سلوكه وجميع مواقفه مع غيره من الموجودات ، ادراك لما يجعل هذه الموجودات موجودة ، أى وجودها ، وفى اللغة التى يستخدمها يقوم « فعل الكتينونة » اما على نحو صريح ، أو على نحو مضمر ضمنى (كما هو الحال فى اللغة العربية) ٠ لكن هذا الفهم للوجود غير واضح ، ولم يبلغ فى ذهنه مرتبة التصورات ، ولم يوضع موضع التساؤل ٠ ولذلك ، فهو فهم سابق على الفهم الأنطولوجى pre-ontological سابق على التصور ، غير محدد ومع ذلك فهذا الفهم للوجود يمثل واقعة لاتنكر ، ولا مناص منها

---

(٥١) ibid, pp., 275-7.

لكل بحث ، فهى نقطه الابتداء التى منها يسير • وعندما يتضح هذا الفهم السابق على الأنطولوجى ويبلغ مرتبة التصورات ، عندئذ يصبح فهمـــا انطولوجيا •

وفهم الوجود هو الذى يميز الانسان فى جوهره ، « فالانسان ــ كمـا يقول هيدجر ــ هو الموجود الذى انغمس وسط الموجودات على نحو صارت معه الموجودات التى ليست هى هو ، والموجود الذى هو نفسه ــ متجلية له على الدوام (٥٢) » ، متجلية أى فى وجودها • ان مثل هذا التصور لعلى جانب كبير من الأهمية والخطورة ، فهو يوضح ، قبل كل شىء ، لماذا فضل هيدجر أن يختار لمن يتساءل عن الوجود اسـما يـدل على هذه المزية الفريدة التى تميزه عن جميع الموجودات الأخرى ، الا وهى مزية فهمه للوجود بما هو كذلك ــ هذا الاسم هو Dasein الوجود ــ هناك (= الآنية) (٥٣) •

ومزية فهم الوجود تكون ــ فى نظر هيدجر ــ البناء الأنطولوجى للآنية ، فهذا الفهم ليس مجرد معرفة نظرية ، وانما هو نحو من أنحاء الوجود ، انه نفسه وجود ، بمعنى انه ليس صفة للآنية ، بل هو اسلوبها فى الوجود • ومن ثم ، فان علاقة الآنية بالوجود واهتمامها به يؤلفان بناءها الأنطولوجى • وينبهنا دوفايلنس الى نقطة هامة تتعلق بتصور هيدجر هذا ، وهى : أن هيدجر يرفض كل تفسير يفضى بتصوره الى نوع من أنـواع الفلســفة الطبيعية ، أى أنه ضد كل تفكير يحاول أن يتصور الوعى أو العقل أو انسانية الانسان على أنها ناشئة من أساس طبيعى فى العالم • فبهذا المعنى لا يكون

---

(٥٢) BT, pp. 24-25.

(٥٣) Ibid., p. 33.

الآنية ليست هى الانسان ، فثمت اختلاف بينهما سنشير اليه فيما بعد • ومن الخطأ ترجمة المصطلح الالمـــانى Dasein بالحقيقة الانســانية réalité humaine ــ كما ترجمه كوربان .Chapelle, op. cit., p. 13 • وقد انتبه الدكتور بدوى الى ذلك سنة ١٩٤٥ ، فلم يترجم هــذا المصطلح بالانسان وانما بالآنية وهى « تحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية » (« **الزمان الوجودى** » ص ٥) •

ثمت نشوء للانسان أو العقل عند هيدجر·وان كان هناك تاريخ لفهم الوجود ؛ فان هذا التاريخ مستقل ، ذاتى ، تكون بفضل حركاته فقط ، ذلك أن تارخ العقل « ينظر اليــه على أنه ناشىء من تارخ الفهم الأنطولوجى للوجــود ، والعكس بالعكس (٥٤)» ٠

وفهم الآنية للوجود لا يشمل فهمها لوجودها فحسب ، بل يشمل أيضا وجود جميع الموجودات الأخرى على السواء ٠ لذلك ، فمن حيث هى موجود ، لا تكون فى نفس مرتبه الموجودات الأخــرى ، وانما تتميز عنها بالأولوية والسمو ، « فالامتياز الأونطيقى للآنية يكمن فى كونها أنطولوجية » (٥٥) ٠ فضلا عن أن هذا النحو من وجود الانسان يسميه هيدجر « بالوجود الماهوى » Existenz ٠ والوجود الماهوى لايكون ممكنا الا على أساس من فهـــم الوجود (٥٦) الوجود الماهوى عند هيدجر معناه أن تكون الآنية فى حـــالة تعلق بالوجود ، وهى الحالة التى تسمى « بفهم الوجود » ، ففهم الوجود هو الذى يؤلف الامكانية الداخلية للوجود الماهوى ، كما أن الوجود الماهوى يؤلف بدوره الامكانية الداخلية للآنية (٥٧) ٠

ويطلق هيدجر أيضا على الوجود الماهــوى الانســانى ، مفهوما على النحو الذى ذكرناه ، اسم « العلو » ٠ وهذا المصطلح مصطلح « ميتافيزيقى » يعنى ــ كما سبق أن بينا ــ « المفارقة أو التجاوز » ٩ وهيدجر يحلله عندما يبحث فى الآنية بوصفها موجودا ــ فى ــ العالم ، فهنا ينظر الى الآنية على أنها موجود يتجاوز الموجودات (بل تتجاوز نفسها أيضا) الى العالم ٠ والآنية بمعنى العلو تظهر منذ بداية الأنطولوجيا الأساسية ، ذلك أنها موجود يتمثل بناؤه الأنطولوجى فى فهم وجود الموجــودات ، فبهذا الفهم تتجــاوز الآنية (وبالتالى تعلو على) الموجود الى الوجود بما هو كذلك ، ففى « ماهية السبب »

---

(٥٤) De Waelhens, Reflections on Heidegger's Development, **International Philosophical Quarterly, September, 1965.**

(٥٥) **BT**, p. 33.

(٥٦) **KM**, p. 33.

(٥٧) BT, p. 67.

يقول : « ان مايتجاوز هو بالتأكيد الموجود نفسه ، وكل موجود ينكشف للآنية ، بل أيضا وعلى وجه الدقة الموجود الذى يكون « نفسه » بوجوده » (٥٨) أى أن الآنية تتجاوز نفسها أيضا ، الى جانب تجاوزها للموجودات الأخرى التى تنكشف لها · وعلى هذا ، « فبعلو الآنية يتارخ فهم وجود الموجودات بما هو كذلك · العلو يحقق فهم وجود الموجود » (٥٩) · لكن العلو ماهو الا تأرخ Vollziehen اتمام Geschehen للفهم الأنطولوجى · ولايعنى هذا أن فهم الوجود واقعة تامة مكتملة دفعة واحدة ، وانما هو عملية دينامية ، تتحقق وتتأرخ على الدوام فى الآنية· اذن ، فالآنية ليست شيئا بين الأشياء بل هى حدث يتأرخ · هذا الحدث التارخى هو العلو ·

والطابع الدينامیکی يدل أيضا على تناهى الآنية · فالآنية تقوم وسط الموجودات · ومعذلك، فان الآنية تعتمد عليها وتحيل اليها دائما ، ولاتستطيع بالثقافة والتكنولوجيا ، أن تسيطر عليها · وهذا دليل على تناهى الآنية (٦٠)

ان الآنية بوصفها فهما للوجود ، تتميز بالتناهى ، فهى ظاهرة انطولوجية وليست أنثروبولوجية . مهما كانت علاقتها بالانسان ، فان كل مايقال عنها سيكون نتيجة لهذا الطابع الانطولوجى·لكن ، ما العلاقة بين الآنية والانسان؟ لاشك أن العلاقة وثيقة حميمة ، فاشكال الأنطولوجيا الأساسية ينشأ من محاولة توضيح البناء الأنطولوجى للانسان الذى يجعل من نزوعه نحو الميتافيزيقا أمرا ممكنا · لقد رأينا كيف أن الآنية ماهى الا فهم للوجود متناه فى جوهره ، ومصدر للوحدة التى تربط بين سؤال الوجود وتناهى الانسان الذى يضع هذا السؤال · فاذا لم تكن الأنطولوجيا الأساسية أنثروبولوجيا ، فهى بحث فى الآنية بقدر ماتكون هذه (أى الآنية) هى البناء

---

(٥٨) EF, p. 64.

(٥٩) KM, p. 293.

(٦٠) Richardson, W. Heideggers, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, pp. 36.37.

الأنطولوجى للانسان فى تناهيه الذاتى · وهذا هو السبب فى الآنية يتحدث عنها على نحو يجعلها مرادفة للانسان · وهذا هو السبب أيضا فى أن هيدجر يؤكد دائما أن الآنية « آنيتى » (٦١) ·

لكن من الخطأ ومن التضليل أن ترد هـــذه العلاقة الوثيقة بين الآنية والانســان الى التوحيد بين الآنيــة والفرد ، ومن الخطأ كذلك أن نعد البعد الأنطولوجى خاصية للانسان او عقله ، ذلك أن الآنية هى البناء الأنطولوجى للانسان ، وهى ــ من الناحية الأنطولوجية ــ أسبق وآصل (أشد أصالة ؛ Ursprunglicher من الانسان وأن تناهى انية بوصفها فهما متناهيا للوجود هو الأساس لتناهى الانسان · ان ماهو آصل من الانسان هو تناهى الآنية فيه (٦٢) ، نالآهية هى ، فى جوهرها ، تأرخ يحدث فى الاهسان ، وليست مرادفة له ·

ولعل اهتمام هيدجر بتبيين الفرق بين الآنية والانسان يرجع الى رغبته فى أن ينفى عن الأنطولوجيا الأساسية كل صبغة انثروبولوجية ، والتركيز على الطابع الأنطولوجى للآنية · وهـذا كله من أجـل أن يمهـد لدراسة معنى الوجود ، فالاشكال الذى يدور حوله « الوجود والزمان » الذى يتناول آنية الانسان ، ليس ابدا انثروبولوجيا فلسفية ، وانما هو تمهيد ضــرورى لطرح السؤال الأوحد : سؤال الوجود « ان وجودى (أى الآنية) ــ فيمـــا ، يقول ــ يجب أن يبحث لأننى المخلوق الوحيد الذى يسأل عن الوجود » (٦٣) ومعنى هذا أن اهتمام هيدجر بتحليل الآنية هو من أجل البحث فى الوجود ، أو التفكير فى معناه وحقيقته ، ذلك أن الآنية هى الموجود الذى يتميز من غيره من الموجودات بفهم للوجود ·

---

(٦١) BT, p. 68.

(٦٢) Quoted from Richardson, op. cit., p. 45.

(٦٣) Grene, M, «Martin Heideger», Bowes and Bowes, London, 1957, p. 12.

لكن ماهو المنهج الذى اتبعه هيدجر فى تحليل الآنية ؟ انه المنهج الفنومنولوجى (٦٤) (= الظاهريا) • وماهو المنهج الفنومنولوجى عند عند هيدجر ؟ ، انه ليلجأ الى طريقته المعروفة فى التماس الحقائق من الألفاظ ، ليوضح حقيقة الفومنولوجيا من اللفظة ذاتها ، فلفظة « فنومنولوجيا » تتكون من كلمتين « فنومين » أى ظاهرة ، و « لوغوس » ، أى علم أو كلام أو قول • والظاهرة هى مايظهر • وفكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور ، ذلك أن النور هو المجال الذى تظهر فيه الموجودات وتتجلى • أما بخصوص كلمة « لوغوس » فهى تعنى الكشف والتعبير من خلال الكلام أو القول • فالكلام يكشف الظواهر ويظهرها • وعلى هذا ، فالفنومنولوجيا هى الدراسة التى تكشف الظواهر التى هى فى اصطلاح هيدجر الموجودات • القول بأن الظواهر تظهر وتنكشف ليس معناه انها تقوم بذلك على نحو مباشر تلقائى ، وخاصة هذه الظاهرة الأساسية •• ظاهرة الوجود • فاذا كان المراد كشف شىء ما واظهاره ، فان هذا الشىء يكون — بطبيعة الحال — محجوبا • اننا لنرى أشياء كثيرة تكون موجودة ، لكن وجود هذه الأشياء لا نراه ولا ندركه • ولذلك ، فان هذا المحجوب يجب أن يكون هو الموضوع الرئيسى للمنهج الفنومنولوجى • وعلى هذا ، يعد هيدجر الفنومنولوجيا علما للوجود مثلما مثل الأنطولوجيا ، فهو يقول : « ان الأنطولوجيا لا تكون ممكنة الا بوصفها فنومنولوجيا » (٦٥) والعكس صحيح أيضا ، أى أن الفنومنولوجيا هى فى جوهرها أنطولوجيا •

والظاهرة التى تناولها فى « الوجود والزمان » من خلال المنهج الفنومنولوجى هى الآنية ، فالمهمة التى أخذها على عاتقه هى أن يظهر وجود الآنية ، تمهيدا لتناول الوجود ذاته من خلال منهج آخر • معنى هذا أن هيدجر وكنت ، فقد ذهب الى أننا لن نثق فى صدق معرفتنا الا اذا استوثقنا أنطولوجيا (فنومنولوجيا) شرط ضرورى لقيام الميتافيزيقا بمعناها الصحيح،

---

(٦٤) BT, pp. 58-62.

(٦٥) Ibid., p. 60.

وهى تلك التى تفكر فى معنى الوجود بما هو كذلك • وهنا نجد تشابها بين هيدجر وكنت،فقد ذهبكنت الىأننا لن نثق فىصدق معرفتنا الا اذا استوثقنا أولا من الأداة التى نحصل بها على هذه المعرفة وفحصناها فحصا قبليا ترنسندنتاليا وان كان الأمر عند هيدجر يختلف ــ قليلا ــ عنه عند كنت ، ذلك أن فهم الوجود يتعلق بوجود الآنية أو الانسان ، لابمعرفته كما هو الحال عند كنت ، أى أن الجانب الابستمولوجى لايهم هيدجر بقدر ما يهمه الجانب الأنطولوجى •

اننا لو وقفنا عند الأنطولوجيا الأساسية لكانت فكرة هيدجر عنها لاتختلف من حيث الأساس عن الفكرة التقليدية عن الأنطولوجيا ــ كما قدمها هو نفسه ، ألم يأخذ على هذه الأنطولوجيا انها تبحث فى الموجود وتهمل البحث فى الوجود ثم أليس بحثه فى الآنية بحثا فى الموجود ؟ •

لكن هيدجر يتجاوز ، بطبيعة الحال ، هذه الأنطولوجيا الأساسية ــ فماهى الا مجرد مدخل تمهيدى للتفكير فى الوجود ــ بل انه ليتجاوز العنوان نفسه (أنطولوجيا اسسية) فى آخر هذه المرحلة من مراحل طريقه الفكرى ، ففى « ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) يتخذ من تصور الميتافيزيقا موضوعا اساسيا صريحا لبحثه •

فى هذا البحث يفرق هيدجر بين الميتافيزيقا والعلم ، فالعلم يعنى بالموجود ويهمل العدم (٦٦) ، بينما الميتافيزيقا تبحث فى العدم وما أن يوضع العدم موضع التساؤل الميتافيزيقى حتى يستثار التساؤل الحقيقى عن «وجود»«الموجود» ولايظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه **مكونا لوجود هذا الموجود** (٦٧) » اذن ، التساؤل عن العدم تساؤل ميتافيزيقى • ذلك أن « الوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن كلا منهما يتفق مع الآخر ــ على ضوء ، مفهوم هيجل للفكر ــ فى لاتعينه ومباشرته

---

(٦٦) **ما الميتافيزيقا** ؟ ص ١٠٠ •

(٦٧) نفس المصدر ص ١٢٢ •

(immédiateté) Unmittelbarkeit، ولكن لأن « الوجود » نفسه « متناه » فى ماهيته ، ولا يتبدى الا فى علو الآنية التى تظهر فى « العدم » عبر الموجود . واذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال الشامل للميتافيزيقا ، فان مشكلة العدم تثبت أنهـا من طبيعة تحيط بالميتافيزيقا كلها (٦٨) » . « ولا يصل الموجود فى جملته الى ذاته الا فى عدم الآنية ، وفقا للامكانية التى تخصه وحده فحسب . أى وفقا لحالة متناهية (٦٩) « ان العلم يريد أن يستبعد العدم بحركة فيها كثير من التعالى ، ومع ذلك فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا عن العدم أن هذه الآنية العلمية ليست ممكنة الا اذا بقيت داخل العدم وهى لايمكن أن تفهم ذاتها فيما هى عليه الا اذا « لم » تستبعد العدم . والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما الى العلم ليسا أكثر من مزحة . اذا لم يأخذ العدم مأخذ الجد . ولأن العدم قد أميط عنه اللثام ، ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم ان يجعل من الموجود ذاته موضوعـا لبحثه . وصدور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذى يجعل العلم قادرا دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية .. » (٧٠) . « والسؤال عن العدم يضعنا « نحن أنفسنا » ، نحن الذين نتساءل موضع السؤال . ولهذا كان سؤالا ميتافيزيقا » (٧١) « ولاتستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الموجود الا اذا بقيت داخل العدم . وتجاوز الموجود « **يحدث فى ماهية الآنية** » ، غير أن هذا التجاوز **هو الميتافيزيقا نفسها** ، وهـذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الانسان » .. ان الميتافيزيقا هى الحادث الأساسى فى الآنية . انها الآنية نفسها .. ولهذا السبب لاتعادل صرامة أى علم جدية الميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لايمكن أن تقاس بمعيار فكرة العلم (٧٢) » .

من هـذه النصوص نتبين ان الميتـافيزيقـا أصبحت هى البحث فى

---

(٦٨) نفس المصدر ص ١٢٢ ، ١٢٣ .
(٦٩) نفس المصدر ص ١٢٣ .
(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٧١) نفس المصدر ، ص ١٢٤ .
(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .

الوجود ، بينما العلم هو الذى يعنى بدراسة الموجود وهنا نجد أن الميتافيزيقا فى تصور هيدجر هى الميتافيزيقا كما يريدها هو ، أى الميتافيزيقا كما ينبغى أن تكون ، أما الميتافيزيقا التقليدية أو الأنطولوجية التقليدية ، فهى والعلم سواء من حيث اهتمامها بالموجود · ونتبين أيضا أن هيدجر لم يعد يستخدم مفهوم الأنطولوجيا أو الأنطولوجيا الاساسية ، فهو يعزف ـ كما سبق أن بينا (٧٣) ـ عن استخدام هذين المصطلحين ، طالما أن الأنطولوجيا ـ كما فهمها الفلاسفة الأكاديميون ـ لاتعنى ببحث الوجود ، وطالما أن الأنطولوجيا الأساسية ينظر اليها على أنها ضرب من الأنطولوجيا · ان هيدجر يبحث التفكير الذى يهدف الى ادراك حقيقة الوجود تفكيرا يعود الى أساس الميتافيزيقا ، ولذلك فهو تفكير يختلف عن أية أنطولوجية · وقد يبدو أن هيدجر يقع فى نفس الاشكال أو الصعوبة التى أراد أن يتفاداها بالاستغناء عن مصطلحى « أنطولوجيا » و « انطولوجيا أساسية » . ذلك أنه حتى فى حالة استخدام مصطلحات أخرى بديلة مثل « ميتافيزيقا الميتافيزيقا » أو « ميتافيزيقا الآنية » ، فانه يصل بذلك الى مجرد أنواع من الميتافيزيقا · لكن الحقيقة أن هيدجر يتجاوز هذه العناوين كلها ، فتأسيس الميتافيزيقا عنده يقوم فى تجاوزها وهذا ماسنتبينه عند هيدجر الثانى ·

ان اختيار هيدجر لموضوع العدم فى بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » اختيار يوجهه اهتمام سابق بمشكلة الميتافيزيقا ذاتها ، فالسؤال عن العدم (الوجود) نظر اليه على أنه سؤال « ميتافيزيقى » ، يهدف من ورائه الى أن يتناول الميتافيزيقا من الداخل · وهذا أمر يمكن ادراكه ، اذا وضعنا فى اعتبارنا أن هيدجر يفكر فى مشكلة الميتافيزيقا · من خلال المصطلح الرئيسى فى هذه المرحلة الأولى ، ألا وهو الآنية ، أى أن السؤال عن الوجود يتناوله عن طريق السؤال عن الآنية ، وهى ذلك البناء فى الانسان الذى يجعل الميتافيزيقا ممكنة ·

---

(٧٣) أنظر ص ٤٣ ·

ورغم أن هيدجر رأى فى الحاشية (١٩٤٩) التى أضافها الى صلب المحاضرة ، ضرورة تجاوز الميتافيزيقا الى اساسها (٧٤) ، بالبحث فى الوجود منظورا اليه على انه حدوث وتارخ للفرق الأنطولوجى بين الوجود الموجود . فان هذه الحاشية لاتعبر عن افكار هيدجر الأول بقدر ما تعبر عن المرحلة الثانية فى طريق فكره ٠ ومع ذلك ، نلحظ التفات هيدجر الى هذا الفرق ، فى صلب المحاضرة (١٩٢٩) وخاصة فى الجزء الثالث الذى يتعلق « بالاجابة عن السؤال » ، حيث يصف فيه وظيفة العدم فى جعل الموجود بما هو موجود مكشوفا متجليا « ففى الليل الصافى لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » للموجود بأنه موجود وليس معدوما ٠ وهذا الـ « ليس معدما » الذى أضفناه ليس شرحا مضافا ، ولكنه الشرط الأولى الذى يجعل من الممكن الكشف عن الوجود بوجه عام ، وتكمن ماهية العدم الذى يعدم منذ البداية فى أنه يضع الآنية وجها لوجه امام الموجود بما هو كذلك (٧٥) . وبهذه الـ « ليس » التى تفرق العدم عن الموجود هى الفرق الأنطولوجى ٠

ويختتم هيدجر محاضرته بقوله ان السؤال الأساسى للميتافيزيقا ٠ لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ ، سؤال يدفعنا للعدم الى طرحه ووضعه دفعا ٠ وعلى الرغم من ان ليبنتس هو أول من صاغ ووضع هذا السؤال ، فان مقصود هيدجر منه يختلف عن مقصود ليبنتس ، ذلك أن هذا السؤال عند ليبنتس يهدف الى معرفة : من أين جاء الموجود ؟ ، أى : ما اصل الموجود ؟ . أما هيدجر فعلى العكس من ذلك ، لايهدف من وراء اثارته الى معرفة أصل الموجود أو موجوديته ، سواء تمثلت هذه الموجودية فى الموجود فى مجموعه وعمومه ، أو فى أصل او نطيقى (الله مثلا) للموجود ، وانما يعنى ـ السؤال نفسه نساعد على ذلك ـ بمغزى انبثاق الموجود من العدم ، أى أن هيدجر يهتم اساسا بالفرق الأنطولوجى ٠

---

(٧٤) نفس المصدر ص ١٢٩ ٠

(٧٥) نفس المصدر ص ١١٤ ـ ١١٥ ٠

ان هيدجر ليذهب الى أن العدم ليس موضوعا ، لأن الموضوع ماهو الا موجود يقابل الذات . وهذا ليس هو العدم . ولذلك ، فالتفكير فى العدم تفكير لا ـ موضوعى وهذا الطابع اللا ـ موضوعى للعدم هو الذى أدى بهيدجر الى الدخول فى معركة ضد سيادة « المنطق » على الميتافيزيقا خلال التراث الفلسفى كله ، ونقد هيدجر يقوم أساسا على أن المنطق لايعنى الا بالموجود فحسب ، « لأن الفكر هو فى جوهره دائما تفكير فى شىء ما . » (٧٦) وطالما أن العدم ليس موجودا ، فلا يمكن أن يتناوله المنطق ، ذلك ان مثل هذا التناول يفضى ـ منذ البداية ـ بالمرء الى الوقوع فى التناقض ، لأنه يجعل من العدم موجودا بين الموجودات ، أى موضوعا للتفكير « المنطقى » . ومجهود هيدجر فى هذا البحث موجه نحو اثبات أن العدم يلعب دورا هاما فى الميتافيزيقا ، وأن « المنطق » لايمكن أن تكون له الكلمة الأخيرة فى الميتافيزيقا ، التى يجب أن تتأسس فى تجربة « سابقة » على المنطق ، « تجربة أساسية عن العدم (٧٧)» ، فهو يتساءل : « هل يجوز أن نعتدى على سيادة « المنطق » ، هل العقل هو السيد الحاكم حقا فى هذا السؤال عن العدم ، ويجيب على ذلك بقوله . « اننا لا نصل بمعونته الا الى تحديد عام جدا للعدم ... فنحن نعرف العدم بوصفه شيئا منفيا (بوصفه سلب جملة الموجود ، أى اللا موجود الخالص البسيط) . و « السلب » ـ وفقا لتعاليم « المنطق » السائدة التى لاتمس ـ عملية من « عمليات العقل » .. (لكن) هل تمثل « لا » وحالة كون الشىء منفيا ، وبالتالى السلب نفسه ، التصور « الأعلى » الذى يندرج تحته العدم بوصفه « نوعا جزئيا » من الشىء المنفى ؟ **ألا يوجد العدم الا لأن النفى موجود ؟ أم الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود للسلب الا لأن العدم موجود ؟** ... » هنا يختار هيدجر البديل الأخير يقرر صراحة « ان العدم أسبق فى الأصل على « لا » وعلى السلب (٧٨) ، فالسلب المنطقى ليس هو أصل العدم ».

---

(٧٦) نفس المصدر ص ١٠٥ .

(٧٧) نفس المصدر ص ١٠٨ .

(٧٨) نفس المصدر ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

وانما العكس هو الصحيح . أى أن العدم هو الأصل فى السلب ، لأنه لو لم يكن للآنية فهم سابق للعدم ، لما كان فى الامكان تأليف حكم سالب . أى لما أمكن تقرير « لا » على الاطلاق ، وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورهـا الا اذا استخلصنا أصلها ــ وهو فعل العدم بوجه عام . وبالتالى العدم نفسه ـ من حجب الظلام (٧٩) • وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ان تجلى او تكشف العدم ــ عند هيدجر ــ سبق من كل سلب « منطقى » . وبالتالى أسبق من « المنطق » ذاته • فبهذا يتقرر مصير حكم « المنطق » داخل الميتافيزيقا ، بل ان فكرة « المنطق » نفسها « تتحلل » فى دوامة يثيرها تساؤل أشـــد أصالة (٨٠) •

وهذا « التساؤل الأشد أصالة » يشير الى تحول فى منظور هيدجر وفى طريقه الفكرى ، تحقق ، بوضـــوح كامل ، فى بحثه « فى ماهية الحقيقة » (١٩٣٠) ، أى بعد القاء (لانشر) محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » بعـــام واحد • وهو ماسوف يسمى بالتفكير المؤسس الماهوى فى حقيقة الوجود ، وهذا ماسنوضحه بعد قليل • لكن قبل ذلك يتحتم علينا ان نذكر انـــه برغم مابين « ما الميتافيزيقا » و « الوجود والزمان » من اتفـــاق فى الأساس المشترك أو الجو الذى يجمع بينهما فى مرحلة واحدة ، فان هناك اختلافـــا بينهما يتمثل فى أن « الوجود والزمان » ، رغم أنه يهدف الى توضيح معنى الوجود ــ أى الآنية بوصفها علوا • والكتاب كله لم يتجاوز هذه المرحـلة التمهيدية الى البحث فى الوجود • وكذلك الأمر بالنسبة « لكنت ومشـــكلة الميتافيزيقا » فهو يدور حول مشكلة العلو أيضا • أما « ما الميتافيزيقا ؟ » فنلاحظ أن التركيز لم يعد ــ فى المقام الأول ــ على الآنية بوصفها علوا ، بل انتقل الى ما تعلو الآنية نحوه ، أى الوجود (العدم) • لكن يجب أن نستدرك فنقول ان هذه النقلة تمت على ضمنى ، فالتصريح بها لم يظهر

---

(٧٩) نفس المصدر ص ١١٧ •

(٨٠) نفس المصدر ص ١١٨ •

الا بعد ذلك « فى ماهية الحقيقة » ، فابتداء من هذا البحث سيكون التفكير فى حقيقة الوجود هو شغل هيدجر الشاغل ، ابتداء منه يولد هيدجر الثانى ، لكن من بطن هيدجر الأول ، فما هذه النقلة الا « تحول » فى طريقه الفكرى ، وليست قلبا له ٠

- ٣ -

والآن ، نحن على عتبة مرحلة حاسمة فى تطور هيدجر الفكرى ، فان محاولة تأسيس الميتافيزيقا (الأنطولوجيا الأساسية) بدأت — كما بينا — بتوضيح العلاقة الداخلية بين عملية الوجود بماهو كذلك وتناهى الموجود الذى يفهمه ، أى الآنية ، وكانت الخطو الأولى (« الوجود والزمان ») تحليلا فنومنولوجيا للآنية ، لكى يجد فى فهم الآنية للوجود ، ما يعينه على ادراك معنى الوجود ٠٠٠ مقصده الأسنى ٠ أما الآن ، وابتداء من بحثه « فى ماهية الحقيقة » أصبح أشد عناية بالوجود ذاته ، ولكن على أساس مشكلة الحقيقة ، فحقيقة الوجود ومعناه شيء واحد ٠

ولنلخص الأفكار الرئيسية التى وردت فى بحث « ماهية الحقيقة » تمهيدا لمناقشة ما جاء به هيدجر فى هذا البحث :

١ — ان الحقيقة التى تقوم على التطابق بين الحكم وموضوع الحكم ، تفترض حقيقة أخرى اكثر منها أساسية واشد أصالة تقوم فى الموجود ، موضوع الحكم ، وهى التى تمكننا من أن نعرف ما اذا كان الحكم متطابقا مع موضوعه أم لا ٠

٢ — ان حقيقة الموجود ، موضوع الحكم ، هى فى جوهرها لا — تحجب (die Entbergung) Le non-voilement ، أو تفتح (Offstaendigkeit) apréité هذا الموجود للانسان العارف ٠٠

٣ – وهـذا الموجـود يصـبح لا – محجوبـا le non-voilé (das Unverborgene) أو مفتوحا لانسان عارف ومتناه ، لأن لدى هـذا الانسان فهما للبناء الانطولوجى للموجود ، سابقا على مقابلته له .

٤ – وهذا الفهم السابق قد ينظر اليه على أنه أفق مفتوح ، L'ouvert (das Offene) أو مجال للمقابلة ، أو العالم (أو – هذا هو المهم – العدم) ، فيه تتقابل الآنية مع الموجود .

٥ – ومجال الانفتاح هذا L'ouverture (die Offenheit) يؤسسه علو الآنية المتناهية .

٦ – ان علو الآنية المتناهية هو حقيقة أنطولوجية تمكن الموجـود ، موضوع الحكم ، – من أن يصبح جليا (مكشوفا) manifeste (Offenbares) أى حقيقة أونطيقية ، طالما أنه علو يجعل المقابلة التى تحدث فى موقف أو علاقة الآنية مع الموجود – أمرا ممكنا .

٧ – وهذا العلو يحرر الموجود الذى يقابله من الغموض الذى يكتنفه فى الأصل ، وذلك بأن يدعه – يكون laisser etre (sein-lassen) متجليا ، ومن ثم يجب أن يسمى حرية .

٨ – وهذا العلو (الحرية) هو المعنى الأولى للحقيقة .

٩ – وأن هذا العلو هو فى أساسه متناه ، وبالتالى مسلوب ، ولذلك ترتبط الحقيقة باللا – حقيقة .

١٠ – والنتيجة التى تترتب على سلب الآنية بوصفها علوا (حرية . حقيقة) هى أنها (أى الآنية) تميل الى أن تصبح متغمسة فى اهتمامها السابق بالموجود الذى يقيس احكامها ، وتميل الى أن تنسى ذاتها الحقيقية .

١١ – والآنية لاتسترد ذاتها من جديد الا بالتكشف الذى يصبح هو الحال المميز للحقيقة .

ولاشك اننا نجد فى هذه الأفكار أصداء لأفكار سبق أن ذكرها هيدجر الأول ، ولاغرابة فى ذلك ، طالما أن هيدجر الثانى قد خرج من بطن هيدجر الأول • ومن هذه الأفكار :

(أ) العلو والحقيقة : ان العلو هو تجوز الموجود الى الوجود • ويتضمن بعدين : بعد الوجود وبعد الموجود (الأنطولوجى والأنطيقى) وفى الفصل الرابع من « فى ماهية الحقيقة » نجد أن ماهية الحقيقة هى تفتح الموجود بفضل انفتاح المفتوح الذى يحدث (يتأرخ) بوصفه متخرجا Ex-sistenz (وجودا ـ هناك • آنية) وهذا الانفتاح المفتوح هو العلو • والمفتوح هو ما كان يسمى فى « الوجود والزمان » بالعالم ، أى مجموع العلاقات او المواقف Verhaeltnis التى تؤلف أفق امكانيات الآنية ، وهو نفسه ليس هو الموجود ،وانما تتقابل فى داخله الآنية مع الموجودات الأخرى •

(ب) التناهى والحقيقة : ان اهتمام هيدجر فى هذا البحث بمشكلة اللا ـ حقيقة يرتبط باهتمامه السابق بمشكلة السلب ، أى التناهى • ففى « الوجود والزمان » تعرض بايجاز لمشكلة اللاحقيقة ، فذهب الى أن السبب الذى من أجله تتحدد الآنية بالحقيقة واللاحقيقة على السواء ، يكمن فى البناء الأنطولوجى للآنية التى ماهى الا مشروع مقذوف geworfenen Entwurf فى العالم • وفى مقدورنا أن نفسر ذلك فنقول ان الآنية تكون « فى الحقيقة » بقدر ماهى مشروع ، وتكون « فى اللاحقيقة » بقدر ماتكون مقذوفه وسط الموجودات ، وفى سبيلها الى التحقق والاكتمال • وهى فى هذه الحالة الأخيرة تتحد بالـ « لا » فهى لاتكون سيدة أصلها ولا مصيرها ، ولا تقوم بعدم الاكتراث الكامل نحو الموجودات ، وانما هى تعتمد عليها وتحيل اليها ، وهى ليست واقعة مكتملة تامة fait accompli وانما هى لا تزال فى طريقها نحو التحقق والاكتمال • وعلى هذا فان الآنية تكون « فى اللاحقيقة » ، لأن العلو (الحقيقة) مسلوب بالـ « لا » أى متناه • وذا الوضع هو « السقوط » الذى تقع فيه الآنية •

عندما تفقد ذاتها الحقيقية وسط الموجودات الأخرى ، ومن ثم تنزلق الى مهاوى السطحية التى تميز الحياة اليومية · انها تعيش عندئذ فى « اللاحقيقة » ·

لكن رغم هذا الاتفاق بين « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » ـ الذى ان دل على شىء فانما يدل على أن هيدجر الأول وهيدجر الثانى هما « واحد » ـ فان « فى ماهية الحقيقة » يمثل نقطة تحول فى طريقه الفكرى ، تبلغ من العمق حدا يجعلنا نقول معه ان هيدجر الأول وهيدجر الثانى ليسا « نفس الشخص » · ويتمثل هذا التحول فيما يأتى : ان الهدف الذى كان يهدف اليه هيدجر فى « الوجود والزمان » هو أن أن يضع « سؤال الوجود » ، لكنه فى الواقـــع لم يتناول هذا السؤال ، وانما تناول فهم الآنية للوجود ، فالآنية كانت هى المحور الذى دارت حوله تحليلاته فى هذا لكتب ، واالوجود نفسه نظر اليه من خلال هذا المنظور ، فالوجود (العالم) نظر اليه على انه مشروع الآنية · أما « فى ماهية الحقيقة » فقد انتقل اهتمام هيدجر من الآنية الى الوجـــود ذاته · هيدجر هنا يعود الى أساس الميتافيزيقا ··· الى الوجود فيفكر فيه تفكيرا ماهويا مؤسسا أصيلا ، بعد أن كان مهتما فى المرحلة الســـابقة بالأنطولوجيا الأساسية أو « ميتافيزيقا الآنية » ·

لكن ، ما هى الأفكار الجديدة فى هذا البحث ، والتى تجعله نقطة تحول فى فكر هيدجر ؟

ـ أ ـ

١ ـ ماهية الحقيقة هى الحقيقة الماهية (الوجود) : ان هيدجر يقصد « بالماهية » الثانية فى هذه القضية ، الوجود ، فهو يقول : « تحت تصور « الماهية » تفكر الفلسفة فى « الوجود » ·· الذى تعودنا منذ زمن طويل أن نفكر فيه على أنه الموجود بما هو كذلك وفى كليته » يتعلق بما يعنيه الفلاسفة السابقون على سقراط بالـ « فوزيس » ، أى المجموع الكلى للموجودات ، أى

---

(٨١) EV, p. 104.

لا يقتصر على مجال خاص معين من مجالات الوجود ، وانما بمعنى حضور منبثق (٨٢) • وعلى هذا فان الوجود يعنى الماهية ، يعنى عملية الحضور (التهوى حسب اصطلاح الكندى) ، والموجود ـ أى المنفتح يعنى ما يجىء الى الحضور (المفتوح) وهيدجر هنا لا يفهم الوجود بوصفه مجرد مجال أو افق ساكن ، وانما على انه فعل وجود (تهوى) ، عملية حضور •

٢ ـ ان الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن فى داخلها ماهيتها الخاصة : مايزال السلب ميزا لماهية الحقيقة ، حتى عندما تحول اهتمام هيدجر من البحث فى الآنية الى التفكير فى حقيقة الماهية (الوجود) • يقول : « ان « الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن لا ـ ماهيتها ، وتسود ـ فى الأصل ـ بوصفها تسترا dissimulation (٨٣) • والوجود بوصفه حقيقة مؤصلة هو فى جوهره مسلوب بحيث أنه يسود بوصفه سرا وضلالا L'errance (die Irre) ، لأن السر والضلال يؤلفان جانبه السلبى ، ويترتب على ذلك « ان تستر الخفى L'obnubilé والضلال يتعلقان بالماهية الأصلية للحقيقة » (٨٤) ، وبالتالى يتعلقان بماهية الوجود ، ويدخلان فيها •

٣ ـ الماهية الكاملة (وبالتالى السالبة) للحقيقة ، أى حقيقة الماهية (الوجود) تتميز بسمو أنطولوجى على الحرية المتخرجة: لنتجاوز هنا عن الفرق الذى حدثنا عنه هيدجر بين الانسان والآنية ، ونتكلم عنهما بدون تمييز على أنهما الموجود الذى تقوم فيه الحقيقة بوصفها تطابقا ، فنقول ان هيدجر يرى أن ماهية هذه الحقيقة تكمن فى حرية هذا الموجود • لكن أصل هذه الحرية لا يقوم فى الموجود ، وانما فى مصدر آخر اشد أصالة ، هو « الماهية الأصلية

---

(٨٢) Ibid., p. 86.

(٨٣) Ibid., p. 102.

(٨٤) Ibid., p. 99.

للحقيقة الواحدة الوحيدة » ى من الوجود (٨٥) • وعلى هذا فالانسان لا يمتلك besitzt الحرية بقدر ما هى تمتلكه بوصفها نابعة من مصدرها فى الحقيقة المؤصلة المؤسسة (٨٦) •

وبما أن حقيقة الماهية (الوجود) يسودها السلب ، فالحرية المتخرجة تقع كذلك ضحية للا ــ حقيقة ، بعبارة أخرى نقول ان لا ــ ماهية الحقيقة لا تنشأ عن عجز الآنية ، وانما على العكس ، تجىء من السلب الأولى الكامن فى أصلها ، اى الكامن فى الوجود نفسه • هنا نجد اختلافا فى المنظور ، فبعد أن كانت اللا ــ حقيقة فى « الوجود والزمان » تجىء نتيجة لتناهى الآنية ، نجدها فى « فى ماهية الحقيقة » تتقوم فى الوجود ذاته • وهذا هو السبب فى أن الوجود فى جانبه السالب ، أى بوصفه سرا ، أو اللا حقيقة الحقة ، أسبق من كل تجل لهذا الموجود أو ذاك ، أسبق من الآنية ، ومن الحرية المتخرجة (٨٧) •

اذن التحول يتمثل فى اهتمام هيدجر بالوجود ، فالأسبقية والسمو للوجود على الآنية • يقول : « بالتفكير فى الوجود يصل تحرر الانسان من أجل الوجود المتخرج الذى يؤسس التاريخ ــ الى الكلمة • وما كانت الكلمة فى البداية تعبيرا عن « رأى » ، وانما كانت على الأصح هى القول الذى يحفظ حقيقة الموجود فى كليته • وعدد أولئك الذين سمعوا هذه الكلمة قليل • وهؤلاء الذين استمعوا اليها هم الذين حددوا مكان الانسان فى التاريخ » (٨٨) ، ومن التفكير فى الوجود نشأ السؤال الأوحد الفريد : ما الموجود بما هو كذلك وفى كليته ؟ • وقد نظر أفلاطون الى هذا التفكير على أنه « فلسفة » ، حمل بعد ذلك الاسم « ميتافيزيقا » (٨٩) •

---

(٨٥) Ibid., p. S 2.
(٨٦) Ibid., p. 87.
(٨٧) ibid., p. 88.
(٨٨) Ibid., p. 101.
(٨٩) Ibid., p. 100.

والعود الى التفكير فى حقيقة الوجود ، عود الى أساس الميتافيزيقا • وهو فى نفس الوقت شرط ضرورى يمهد لتجاوز الميتافيزيقا • ففى الملحوظة التى أضافها هيدجر ـ الى نص بحث « فى ماهية الحقيقة » ـ وكان فى الأصل محاضرة عامة ـ يقول مبينا التحول الذى حدث فى طريقه الفكرى : « ان السؤال الحاسم ••• عن « معنى » الوجود أى ••• عن مجال المشروع ، أى الانفتاح ، أى حقيقة الوجود لا مجرد حقيقة الموجود ـ هذا السؤال كما تركناه ، عن قصد ، بغير تطوير فى « الوجود والزمان » ، فالتفكير يسير ـ على نحو ظاهر ـ فى طريق الميتافيزيقا ، ولكنه يحدث ـ فى نفس الوقت وبالنظر الى خطواته الحاسمة ، تلك الخطوات التى تنتقل من الحقيقة بوصفها صدقا الى الحرية المتخرجة ، ومن هذه الى الحقيقة بوصفها تسترا وضلالا ـ يحدث ثورة فى اتجاه التساؤل •• ثورة تمهد « لتجاوز » الميتافيزيقا •

ان المعرفة الموجودة فى هذه المحاضرة لتبلغ قمتها فى هـذه التجربـة الحاسمة : فابتداء من الآنية وحدها ،، التى يستطيع الانسان أن ينغمس فيها ، نعد للانسان التاريخى القرب من حقيقة الوجود • ونحن لا نهمل فقط كل نوع من أنواع « الأنثروبولوجيا » وكل تصور للانسان بوصفه ذاتية ، كما كان الحال من قبل فى « الوجود والزمان » ولا نبحث فقط فى حقيقة الوجود بوصفها « أساسا » لوضع تاريخى جديد ، وانما هناك جهد نقوم به خلال هـذه المحاضرة للتفكير ابتداء من هذا « الأساس » الجديد وأوجه التساؤل المختلفة تؤلف فى ذاتها تسلسل تفكير يجرب ويفحص ذاته بوصفه ثورة فى العلاقة بالوجود ، بدلا من أن يقدم لنا مجرد امتثالات وتصورات (٩٠) » ومن هذا النص نتبين أن هدف هيدجر هو أن يفكر فى حقيقة الوجود تفكيرا يحدث ثورة فى علاقة الانسان بالوجود ، وهذه الثورة تتجاوز بدورها الميتافيزيقا التقليدية • ولكن ، لكى يمهد لهذا التجاوز للميتافيزيقا ولهذا التفكير فى الوجود ، لابد أن « يقوض » أولا تاريخ الميتافيزيقا ، فما هو هذا « التقويض Destruktion

(٩٠) Ibid., pp. 105-106.

كتب هيدجر فى بداية « الوجود والزمان » فصلا قصيرا فرعيا عن « تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية » قدم فيه مشروعا لتفسير تاريخ الميتافيزيقا الغربية تفسيرا جديدا ، ووعد بأن ينجز هذا المشروع فى الجزء الثانى من « الوجود والزمان » الذى لم يظهر حتى الآن . لكن ليس معنى هذا أن هيدجر قد تخلى عنه ، فالواقع أنه قد أنجزه بالفعل وأخرجه على هيئة أبحاث نشرت متفرقة وعلى فترات متباعدة ، لكن تجمع بينها فكرة التقويض ، من هذه الكتب والأبحاث : « مدخل الى الميتافيزيقا » (١٩٣٥) ، دروب الغابة » (١٩٤٦) و « مقالات ومحاضرات » (١٩٤٥) و « ما الفلسفة ؟ » (١٩٥٦) . هذه الكتب المنشورة تتيح لنا أن نكون فكرة متكاملة متسقة عن « تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية » عند هيدجر .

والتقويض عنده لايعنى هجوما سلبيا هداما على تاريخ الميتافيزيقا ، كما يوحى اللفظ ـ لفظ التقويض ـ بذلك ، وانما يعنى كشف الامكانيات الخبيئة والصالحة فى هذا التاريخ ، والعمل على احيائها وتحريرها ، من أجل أن ندرك الأفكار الأساسية التى حددت مجرى هذا التاريخ ، فالتقويض ليس هدما ولا تحطيما وقطيعة مع التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، بل هو امتثال و « غربلة » لما أتى بـه التراث ، استعدادا للاستجابة الى الوجود ، ففى « ما الفلسفة ؟ » يقول محددا التقويض بأنه « لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنحية جانبا للتقريرات التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة ... (انه) ليعنى أن نفتح آذاننا ، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث بوصفه وجود الموجود وبالاستماع الى هذا الحديث نحصل على الاجابة (٩١) » .

وتقويض تاريخ الأنطولوجيا يؤدى الى تجاوز الميتافيزيقا ، بل هو شرط ضرورى لهذا التجاوز ، لأن كل تجاوز لابد أن يستند الى التاريخ الذى يمدنا

---

(٩١) **ما الفلسفة** : ص ٤٩ .

بالامكانيات الصالحة التى بها نكون فكرنا فى المستقبل . بعبارة أخرى ، ان تجاوز الميتافيزيقا لايتم فى فراغ ولنما يمهد له بدراسة التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، دراسة نقدية فاحصة . ولذلك ، فان هيدجر مولع دائما بالعودة الى تاريخ الميتافيزيقا أو ما يسميه « بالخطوة الى الوراء أو التقهقر » The back track (der Schiritt zurueck) والتقهقر – فيما يقول – رحلة تهدف الى احياء فكر الفيلسوف (٩٢) ، أى أن هيدجر يهدف بواسطة التأهقر الى أن يقرأ « مايضيق عنه نطاق النطق » Un — Gesagtes أو « مابين السطور (٩٣) » فى مؤلفات الفلاسفة السابقين . « والتقهقر يتخذ من الفرق الأنطولوجى – وهو الفرق الذى لم يفكر فيه الى الآن – نقطة ابتداء ، ذلك أن الفرق بين الوجود والموجود هو المجال الذى يمكن الميتافيزيقا ، أعنى التفكير الغربى فى مجموع ماهيته ، أن يكون هو ماهو . وعلى هذا ، فالتقهقر يبدأ من الميتافيزيقا متجها صوب ماهية الميتافيزيقا (٩٤) » ، أى أن التقهقر أو التقويض يساعدنا على أن نفهم أن الميتافيزيقا التقليدية تقوم على نسيان الوجود ، أو للفرق الأنطولوجى ، ولم تفك رفيه . هذا التقهقر يدفعنا الى التقدم نحو تجاوز هذه الميتافيزيقا الى التفكير فى حقيقة الوجود ، وادراك الفرق بين الوجود والموجود ، أى تجاوز الميتافيزيقا الى أساسها وماهيتها . بعبارة أخرى ، ان التقهرتر يبدأ من الميتافيزيقا (تاريخ الميتافيزيقا) بوصفها نسيانا للفرق الأنطولوجي ، متجها صوب ماهية الميتافيزيقا بوصفها تفكيرا فى هذا الفرق .

ولنرجع القهقرى – مع هيدجر – الى تاريخ الميتافيزيقا لنتبين معه ضرورة تقويضه من أجل تجاوز الميتافيزيقا الى التفكير فى حقيقة الوجود ، الى ماهية الميتافيزيقا وأساسها . ولن نرجع الى بدايات الميتافيزيقا عند

---

(٩٢) . EM, —. 43.

(٩٣) . PT, p.

(٩٤) EM, pp. 43-44.

افلاطون ، اكتفاء بما سبق أن ذكرناه بهذا الصدد • ولنركز كلامنا الآن على تقويضه للميتافيزيقا كما تصورها فلاسفة العصر الحديث •

ان عصرنا ــ فيما يرى هيدجر ــ عصر انتقال وتحول ، عصر مخاض ، فالأيام التى تعيش فيها لا تمثل عصرنا فحسب ، وانما تمثل أيضا نهاية تراث بأكمله ، ذلك أن آخر عصر من عصور التراث اليونانى ــ يطلق عليه هيدجر اسم العصر الحديث Neuzeit ، وهـو الذى يبدأ بالثورة الكوبرنيقية • ويتميز هذا العصر بنسيان الوجود ، وسيادة النزعة الذاتية subjectivité اى رد الوجود الى الموجود ، ورد الموجود الى موضوع يحضر امام الذات ، ففى بحثه « عصر النظرات العامة الى العالم » فى « دروب الغابة » يصف العصر الحديث فيقول مامؤداه أنه عصر تسوده الروح العلمية • وهذه الروح العلميـة ، تتمثـل فى الموضـوعية التى تتحقق بـرد الموجـود الى موضوع يمكن ضبطه ضبطـا يقينيا بواسـطة وسائل البحث • ورد الموجود الى موضوع يتجلى فى وضع vorstellen الموضوع أمام الذات أو الانسان ، لكى يتسنى له أن يضبطه ضبطا علميا ، ولكى يكون على « يقين » gewiss منه • وعلى هذا أصبحت الحقيقة تتمثل فى « يقين الامتثال » certitude de la représentation ، اى تقوم فى الذات ، لا فى تكشف للوجود ، كما كانت عند اليونانيين • ولم يتحدد الوجود لأول مرة بوصفه موضوعية الامتثال ، والحقيقة بوصفها يقين الامتثال الا فى الميتافيزيقا ديكارت • وميتافيزيقـا العصر الحديث كلها ، بما فيها متيافيزيقـا نيتشه ، تقـوم على هذا التصور الديكارتى للحقيقة بوصفها ذاتية (٩٢) •

ان ديكارت ــ فى نظر هيدجر ــ مؤسس العصر الحديث ، ذلك أن الدور الأساسى الذى قام به دكارت فى تاريخ الميتافيزيقا الغربية يتمثل فى أنه لم يعد ينظر الى الانسان ــ كما كان ينظر اليه فلاسفة العصور الوسطى ، على أنه

---

(٩٥) Ch., p. 79.

مخلوق ، يتلقى اليقين من عل ، من الله ، بل أصبح الانسان ـ فى نظره ـ ذاتا تهب الحقيقة لكل شىء ، فهى مقر الحقيقة واليقين ، وهذه النظرة الى ديكارت ليست وقفا على هيدجر وحده ، فقد سبقه اليها ـ كما أشار هو نفسه ـ هيجل عندما قال عن ديكارت فى « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » : « الآن وقد وصلنا لأول مرة الى فلسفة العالم الجديد والتى تبدأ بديكارت ، فمعه ندلف الى فلسفة تقف على قدميها ، فلسفة تدرك أنها تأتى من العقل ، وهذا الادراك أو الوعى بالذات ما هو الا لحظة جوهرية للحق أو الحقيقى ، فهناك نستطيع أن نقول بحق أننا مع أنفسنا ، ونستطيع أخيرا أن نصيح ، مثلما يفعل البحار بعد رحلة طويلة فى بحر هائج : الأرض ... والمبدأ الاساسى فى هذه الفترة الجديدة هو الفكر . هو التفكير الذى ينبثق من ذاته » (٩٦) .

والفلاسفة الذين جاءوا بعد ديكارت هم ـ فى نظر هيدجر ـ ديكارتيون ، رغما عن أنف بعضهم ، لأنهم يدورون فى فلك النزعة الذاتية ، وتصور الحقيقة على أنها يقين ذاتى . فميتافيزيقا كنت ما هى الا فلسفة ترنسندنتالية أى فلسفة تبحث فى الشروط التى تجعل من الممكن للموجودات أن تكون موضوعات الذات . « فالحق ـ كما يقول ـ أن كنت كان مهتما بميتافيزيقا الموضوع die Metaphysik des Gegenstandes ، أى الموجود بوصفه موضوعا ، والموضوع بوصفه موضوعا للذات » (٩٨) . ولما تبين له قصور العقل النظرى فى تأسيس هذه الميتافيزيقا اتجه الى ميتافيزيقا الارادة ، أى ميتافيزيقا العقل العملى . وقد تطورت فلسفة الارادة عند كل من فشته وشلنج وهيجل ، فشلنج مثلا يذهب « الى أنه ليس ثمت وجود آخر الا بوصفه ارادة Seyn als Wollen (٩٨) » .

---

(٩٦) Ibid., p. 109.

(٩٧) AV, S. 75.

(٩٨) Ibid., S. 113.

لكن فيلسوف الارادة الشاملة والذاتية المتطرفة هو نيتشه ، الذى تعد ميتافيزيقاه – فى نظر هيدجر – تمام الميتافيزيقا فى الغرب ونهايتها . وسنتوقف قليلا عند حوار هيدجر مع نيتشه ، لأنه حوار يساعدنا على فهم فكرة الوجود عند هيدجر نفسه :

ان نيتشه – فى نظره – ليس فيلسوفا شاعرا ، ولا مبشرا بعلم نفس الأعماق ، ولا داعية لمجموعة من القيم جديدة ، وانما هو – فى المقام الأول – « المفكر الميتافيزيقى على الأصالة » . واهميته الرئيسية تكمن فى أنه أول من أدرك الحركة الأساسية لسائر التفكير الغربى : وهى حركة العدمية ، فنيتشه هو فيلسوف « العدمية الكاملة » nihilisme parfait ، وعبر عن هذه العدمية الكاملة فى عبارته المشهورة « الله قد مات » . وقد أورد هيدجر تفسيره لنيتشه فى بحث له بعنوان : عبارة نيتشه : « الله قد مات » فى كتاب « دروب الغابة » . ونستطيع أن نعرض الأفكار الرئيسة فى هذا البحث كما يلى : « الله » عند نيتشه هو الله عند المسيحيين ، ولكن نيتشه يفسره على نحو لامسيحى أى مضاد للتفسير المسيحى . فالله – فى نظر نيتشه – ما هو الا رمز لعالم المثل والمثل العليا ، المفارقه لعالم الحس والتجربة ، أى رمز لعالم القيم ، ذلك أن الله هو الأساس والغاية النهائية لهذه المثل العليا ، التى هى بدورها غاية الحياة الدنيا L'icij-bas ، والتى تحدد هذه الحياة تحديدا يأتى من أعلى ومن خارجها ، أى من العالم السماوى ... عالم الماوراء L'au - dela ، هذا العالم يؤلف – منذ أفلاطون – العالم الحقيقى ، الشرعى ، الخالد . أما العالم الدنيوى المتغير الحسى ، فما هو الا عالم ظاهرى زائف ، غير واقعى . واذا نظرنا الى هذا العالم « الظاهر » الحسى ، بالمعنى الكنتى الواسع للعالم « الفيزيقى » ، فعندئذ يكون العالم المثالى ، المفارق لعالم التجربة والحس فى التراث الأفلاطونى – هو العالم المفارق للعالم « الفيزيقى » ويتجاوزه ، هو العالم الميتا – فيزيقى . وعلى هذا ، فالله – فى نظر نيتشه – يرمز الى عالم الميتافيزيقا (٩٩) .

---

(٩٩) Ch, pp. 178-179.

فالقول بأن الله قد مات معناه أن العالم الميتافيزيقى قد فقد حيويته ، وأصبح لا يعنى شيئا على الاطلاق بالنسبة للانسان · وانعدام المعنى هذا هو « العدمية » وما عبارة نيتشه : ان الله قد مات ، الا اعلان عن هذه العدمية الميتافيزيقية ، التى كان نيتشه شاهدا عليها · وما هذه العدمية بظاهرة بسيطة مفردة بين غيرها من الظاهرات التى تحدث فى التاريخ ، مثل عصر النهضة والانسانية وعصر التنوير ···· وانما هى عند نيتشة حركة تاريخية شاملة ، بل هى الحركة الأساسية التى حدثت فى تاريخ الغرب منذ افلاطون (١٠٠) .

ولسنا بحاجة الى أن نقول ان الميتافيزيقا هنا ما هى الا تفسير للموجود فى موجوديته · ولقد أدرك نيتشة أن التفسير الشائع فى عصره ، لا قيمة له ، لأنه تفسير يلجأ الى قيم لم يعد لها قيمة أبدا ، والسبب فى ذلك أن أعلى القيم ، أى الله ، والعالم المثالى ، المفارق للطبيعة (الميتافيزيقى) لا يمكن أن يترجم ويرتد الى العالم الواقعى عالم التجربة اليومية · لذلك كانت مهمة نيتشه تتمثل فى أن يفضح عقم سائر القيم التقليدية ، ومن ثم دعا الى رفضها · وأعلن ، من ناحية أخرى ، تفسيرا جديدا للموجود فى وجوده بوصفه تفسيرا يؤدى الأخذ به – مع رفض القيم التقليدية – الى التغلب على العدمية وقهرها · ان الجزء الأول من هذا البرنامج الذى دعا اليه نيتشه يمكن أن يسمى « بالعدمية السلبية » ، أما الجزء الثانى ، فهو « العدمية الايجابية » (١٠١)

لكن العدمية الايجابية لا يجوز ان تكتفى بمجرد احلال القيم الجديدة محل القيم القديمة ، أى أن تضع محل الله وعالم القيم القديم قيما أخرى مثل الاشتراكية أو موسيقى فاجنرية · فكل هذه القيم يجب أن يعاد النظر فيها · ولابد أن يكون هناك مبدأ جديد للقيم ، لكن لا يجب أن نبحث

---

(١٠٠) Ibid., p. 179.

(١٠١) Ibid., p. 184.

عنه في العالم الميت ، عالم ما فوق الحس · فليكن شيئا حيا ، غير مفارق للتجربة · ليكن الحياة نفسها (١٠٢) ·

على هذا ، اصبحت ميتافيزيقا نيتشه فلسفة حياة · تزعم قهر العدمية الميتافيزيقية التى سادت عصره ، بواسطة عدمية من نوع أعلى ــ عدمية ايجابية · لكنها تظل مع ذلك عديمة · فهيدجر يرى أن هذه العدمية أخفقت تماما فى اثبات مزاعمها ، لأنها ظلت ميتافيزيقا · وجوهر المسألة ــ عند هيدجر ــ هو أن كل ميتافيزيقا ما هى الا عدمية ، ذلك أن ماهية العدمية تتمثل فى أن الوجود نفسه بوصفه حقيقة منبثقة منيرة ، لا يعنى شيئا ، الى الحد الذى أصبحت معه حقيقة الموجود بما هو كذلك ينظر اليها على انها هى الوجود ، لأن حقيقة الوجود نفســـه قد انحسرت (وطــواها النسيان (١٠٣) · وهذا هو السبب فى أن الميتافيزيقا فى ماهيتها ، عدمية ، أى نسيان للوجود oubli de l'étre (١٠٤) وبات من الواضح أن الطريق أن الطريق الوحيد لقهر مثل هذه العدمية هو تجاوز الميتافيزيقا ، من أجل التفكير فى الوجود نفسه · وهذا مالم يفعله نيتشه ، ولم يقدر على فعله ، طالما انه ظل محصورا داخل حدود الميتافيزيقا ·

اذن ، فنيتشه يريد أن يقهر عدمية القيم ، التى هى فى نظر هيدجر عدمية الميتافيزيقا نفسها · ولكى يحقق ذلك ، انشأ فلسفة أخرى للقيم ، وذلك باستخدام تصورات ، هى فى أساسها ميتافيزيقية : الوجود بوصفه ذاتا تتمثل الموضوعات (ارادة القوة) · وعلى هذا فصراع نيتشه ضــد العدمية الميتافيزيقية أوقعه فى براثنها ، لقد وقع ضحية لنسيان الوجود · ونسى أن الوجود هو العملية التى ينبثق بواسطها الموجود فى اللا تحجب .

---

(١٠٢) Ibid., p. 186.

(١٠٣) Ibid., p. 217.

(١٠٤) Ibid.,

هو المعنى الحق للحقيقة • لذلك ، فأن تفكيره بعيد عن أن يكون تجاوزا للعدمية أو قهرا لها ، بل على العكس ، انه أعلى صورة من صور العدمية ، لأن فلسفته تمثل تمام L'accomplition الميتافيزيقا ، وليست تجاوزا لها "(١٠٥) •

وصفوة القول أن نيتشه – فى نظر هيدجر – قد أخفق فى انقاذ أوربا من العدمية التى سادتها ، لأنه ظل أسير الميتافيزيقا التقليدية التى هى فى جوهرها عدمية – أى نسيان للوجود • ولكى ينجح المرء فيما أخفق فيه نيتشه فلابد أن يتجاوز الميتافيزيقا الى أساسها ، الى الوجود نفسه فيفكر فيه • لابد من التفكير فى الوجود بوصفه العملية التى ينشأ منها الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، وهذا ما حاول هيدجر نفسه أن يقوم به • فما تجاوز الميتافيزيقا الا تأسيس لها خلال التفكير المؤسس •

ويتعلق بتقويض تاريخ الميتافيزيقا تقويض هيدجر للنزعة الانسانية فى صنوفها المختلفة : الماركسية ، والوجودية السارترية ، والمسيحية • ففى هذه « تتحدد انسانية الانسان الانسانى l'humanitas de l'homo humanus ابتداء من تفسير – تقرر من قبل – للطبيعة ، والتاريخ ، والعالم ، وسبب العالم – أى للموجود فى كليته » (١٠٦) لكن ، ان أى تفسير للموجود فى مجموعه ماهو الا ميتافيزيقا • وهذا هو السبب فى « أن كل نزعة انسانية تتأسس فى ميتافيزيقا ما ، أو هى نفسها الأساس لميتافيزيقا ، ذلك لأن كل تحديد لماهية الانسان يفترض ، عن وعى أو عن غير وعى ، تفسيرا للوجود ، دون أن يسأل السؤال عن حقيقة الوجود – هو تحديد ميتافيزيقى ، لذلك ، فان خاصية كل ميتافيزيقا – اذا نظرنا الى الطريقة التى تتحدد بها ماهية

---

(١٠٥) Ibid., p. 202.

(١٠٦) LH, p. 51.

الانسان ـ تتضح فى كونها « انسانية » • ولهذا السبب عينه تظل كـــل نزعة انسانية ، ميتافيزيقية • فالنزعة الانسانية لاتسأل ـ عند تحديدها لانسانية الانسان ـ السؤال عن علاقة الوجود بماهية الانسان فحسب ، بل انها لتعرقل أيضا اثارة هذا السؤال » (١٠٧) •

ولأن النزعة الانسانية ميتافيزيقية من حيث الأصل ، وميتافيزيقية من حيث الشكل ، فهى تشارك نفس مصير الميتافيزيقا ـ أى يجب أن تتجــاوز وأن تقهــر ، ذلك أن اهتمـــام الماركسـية مثــلا باســتلاب (اغتــراب) Entfremdung الانسان الحديث ماهو الا صورة عليا للنزعة العدمية عند نيتشه • وماهية المادية لاتقوم ـ فيما يرى ـ على رد كل حقيقة الى المــادة ، وانما هى صورة أخرى من صور النزعة التكنولوجية ـ أى نسيان الفــرق الانطولوجى • وكذلك الأمر بالنسبة للنزعات الجماعية Kollektivismus من أى نوع كان (١٠٨) • فلن يقضى على استلاب الانسان بأى من هذه النزعات الانسانية السائدة فى هذا العصر ، ذلك أن الميتافيزيقا (وبالتالى النزعة الانسانية) هى التى يجب أن تتجاوز وتقهر •

فالنزعات الانسانية فى الميتافيزيقا التقليدية تتصور الانسان على « أنه حيوان نــاطق Animal rationale وهذا التحديد ليس ترجمة لاتينية للتعبير اليونانى فحســب ، وانمــا هــو تفسير ميتافيزيقى ، فمثـل هذا التحديد الجـوهـرى للانســـان ليس تحــديد اخاطئــا ، وانمــا هــو محــدد بالميتافيزيقا ، لايستطيع أن يتجاوز حدودها » (١٠٩) ومأخذ هيدجر على هذا التعريف أنه يفسر الانسان فى علاقته بالحيوان ، حتى عندما مايميزه بالنطق ، أو بأى مزية أخرى كأن يكون ذاتا أو شخصا ••• الى آخــــر

---

(١٠٧) Ibid.,

(١٠٨) Ibid., p. 107.

(١٠٩) Ibid., p. 53.

هذه المميزات الفاصلة ، التى لاتخرجه فى الحقيقة من أفق الحيوانية ونطاقها ٠

فضلا عن أن هذا التعريف يهمل القيمة الحقيقية لانسانية الانسان أى لعلاقته بالوجود ، يهملها دون أن يفكر فيها « فمما لاشك فيه أن الميتافيزيقا تتمثل الوجود فى وجوده ، ومن ثم تفكر فى وجود الموجود ٠ ولكنها لاتفكر فى الفرق الأنطولوجى ٠٠٠ فالميتافيزيقا لم تسأل السؤال عن حقيقة الوجود نفسه ٠ لذلك ، لم تسأل أبدا على أى نحو تتعلق ماهية الانسان بحقيقة الوجود ؟ » (١١٠) ـ أى أن اخفاق النزعات الانسانية يرجع الى كونها ميتافيزيقية ٠ ولكى نصل الى انسانية الانسان ، فلابد من تجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، وذلك ، بالتفكير فى الوجود ، وكيف يتعلق بالانسان ٠ وعلى هذا فمأخذ هيدجر واضح وهو ـ باختصار « أن الميتافيزيقا تفكر فى الانسان بوصفه ناشئا عن الحيوانية animalitas ولا تفكر فيه بوصفه متجها نحو انسانيته humanitas (١١١) » ٠

ويدرج هيدجر سارتر فى سلك الميتافيزيقيين الذين يجب أن تقوض أفكارهم ، فالمعروف أن الميتافيزيقا التقليدية تنظر الى الانسان على أنه مركب من الوجود والماهية ٠ والوجود هنا يمعنى الوجود الفعل الخارجى ، والماهية بمعنى الامكان والقوة ٠ ولقد كان الميتافيزيقيون يذهبون منذ أفلاطون الى أن الماهية تسبق الوجود ، الى أن جاء سارتر وقلب هذه القضية وقال ان الوجود هو الذى يسبق الماهية ، أى أن الانسان يوجد أولا ثم يكون هذا أو ذاك بأفعاله ٠ لكن هذا القلب ـ فى نظر هيدجر ـ لم يخرج سارتر من دائرة الميتافيزيقا التقليدية ٠ يقول : « ان سارتر ليصوغ المبدأ الأساسى للوجودية Existentialismus على النحو التالى : الوجود يسبق الماهية ٠ وهو

---

(١١٠) Ibid.,

(١١١) Ibid., p. 57.

يفهم الوجود الخارجى existentia والماهية essentia حسب فهم الميتافيزيقا التقليدية التى تقول منذ أفلاطون بأن الماهية تسبق الوجود الخارجى ٠ وسارتر يقلب هذه القضية ٠ لكن قلب قضية ميتافيزيقية يظل قضية ميتافيزيقية ، فهذه القضية بما هى كذلك تظل هى والميتافيزيقا فى نسيان حقيقة الوجود » (١١٢) ٠

أما هيدجر فلا يريد أن ينظر الى الانسان من خلال هذه العلاقة ، علاقة الوجود الخارجى والماهية ؛ ذلك أنه يتصور الانسان من خلال نظره أعمق من العلاقة السابقة ، انه ليفسره من خلال علاقته بالوجود ، بوصفه علوا ، ووجودا متخرجا — أى لايكون الا خارج نفسه فى نور الوجود ٠

من هذا نتبين ارتباط الميتافيزيقا بالنزعة الانسانية ارتباطا يجعلنا نقول ان محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها فى حقيقة الوجود يؤدى الى تصور جديد لماهية الانسان ، ففى « العود الى أسآس الميتافيزيقا » يقول : « لكن تفكيرنا ان استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة الى أساس الميتافيزيقا ، فلابد وأن يساعد فى احداث تغيير فى ماهية الانسان مصحوبا بتحول فى الميتايزيقا مماثل » (١١٣) ، فبالعود الى أساس الميتافيزيقا — أى الوجود ، نتجاوز الميتافيزيقا ، وبتجاوز الميتافيزيقا يتوقف الانسان عن أن يكون ارادة من أجل الارادة Wille zum Willen وسيقدر على اكتشاف حريته الحقيقة ، وعندئذ يظهر الفرق بين الوجود والموجود ، وسيحل تذكر « سؤال الوجود » محل « نسيان الوجود » ، هذا النسيان الذى يميز عصرنا الحاضر ، والذى يحط من شأن كل ماهو فريد وكل ماهو خر (١١٤) ٠

---

(١١٢) Ibid., pp. 71-73

(١١٣) العود ٠٠٠ ص ، ص ٦ ٧٠

(١١٤) AV, S. 90.

ولنلخص الآن الخطوات التى سرناها على طريق هيدجر الفكرى ، تمهيدا للانتقال الى النقطة الأخيرة فى هذا الفصل ، لا الأخيرة فى طريقه هو ، فما يزال سائرا عليه بعزم وثبات يثيران الاعجاب :

قلنا ان مقصد هيدجر هو أن يسأل عن معنى الوجود ، أن يؤسس الميتافيزيقا . كيف ؟ ، بين أولا أن هناك فهما للوجود يدخل فى صميم التركيب الأنطولوجى للآنية . ومن ثم طفق يحلل المقومات والأحوال الاساسية للآنية الانسانية ، وهو التحليل الذى يؤلف عنده الأنطولوجيا الأساسية التى هى بمثابة مقدمة ضرورية للبحث فى الوجود . البحث فى الوجود . كيف يبحث هيدجر فى الوجود ؟ ، بين أولا — من الناحية السلبية — أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية كله قد وقع فى حال النسيان للوجود ، وانتبه أصحابه الى الموجود بما هو كذلك ، ولم يفكروا فى الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، فنسيان هذا الفرق هو المنشأ الأصلى للميتافيزيقا الغربية . لذلك ، أخذ على عاتقه تقويض هذه الميتافيزيقا تمهيدا لتجاوزها ، وفى تجاوزها تأسيس لها من جديد ، وعود الى أساسها وماهيتها .. الى الوجود نفسه . فما هو هذا الوجود ؟ وماهو الفرق الأنطولوجى ؟ ، هذا ماسنبينه فى النقطة التالية :

— ج —

جواب هيدجر عن هذين السؤالين نجده فى كتابه « مدخل الى الميتافيزيقا » الذى نشر سنة ١٩٥٣ ، وان كان قد القى على هيئة محاضرات سنة ١٩٣٥ . وهذا الكتاب يمثل فكر هيدجر الثانى أصدق تمثيل . فهو يبدأ « بالسؤال الأساسى للميتافيزيقا » : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » ، ويقول : « ان هذا السؤال هو أول الأسئلة جميعا ، وان لم يكن أولها من حيث الزمان ، فالأفراد والشعوب يسألون أسئلة كثيرة قيمة أثناء تطورهم التاريخى خلال الزمن . انهم يفحصون ويكتشفون ويختبرون قدرا كبيرا من الأشياء قبل أن يقابلوا السؤال : « ولماذا كان ثمت موجود ولم يكن باحرى عدم ؟ » . اناس كثيرون لم يواجهوا هذا السؤال ألبتة . ولانعنى بالمواجهة مجرد أن نسمع أو أن نقرأ هذا السؤال بوصفه صيغة استفامية وانما أن نسأله ، أن نظهره ..

أن نستشعر حتميته • لكنه السؤال الأول بمعنى آخر ـ أى من جهة الرتبة ٠٠ أولا لأنه أوسع الأسئلة ثانيا لأنه أعمقها ، وأخيرا لأنه أشد أساسية من جميع الأسئلة ﺷ (١١٥) •

لكن ، أليس من الممكن أن يظهر ـ أثناء وضع هذا السؤال ـ موجود معين ، هو الانسان الذى يسأل هذا السؤال ويتميز به عن غيره ؟ يرد هيدجر على ذلك بقوله : « أننا خلال سؤالنا لهذا السؤال نكون بعيدين عن كل موجود جزئى وفردى ، عن كل هذا وذاك ، لأننا نعنى الموجود فى مجموعه ، دون تمييز لأى موجود خاص • ومع ذلك فثمت شىء جدير بالملاحظة : ففى ثناء التساؤل يظهر موجود من الموجودات ـ أعنى الانسان الذى يسأل السؤال • لكن السؤال لايجب أن يقتصر على أى موجود خاص • وعلى أساس مجال انطباقه اللا محدود تكون الموجودات كلها سواسية من حيث القيمة ، فأى فيل فى أى غابة هندية هو « موجود » مثله أى عملية احتراق كيميائى تحدث على كوكب المريخ • « ١١٦ » • معنى هذا أن الموجود الذى يقصده هيدجر من سؤاله هو « الموجود فى مجموعه » • الموجود فى مجموعه ؟ ! ، ماوجه الاختلاف اذن بينه وبين ما أخذه على الميتافيزيقين التقليدين من اهتمام بالموجود فى كليته ومجموعه ؟ أليس فى هذا عدم اتساق فى تفكير هيدجر أو على الأقل فى مصطلحاته ؟ كلا ، لأن السؤال الذى يضعه هيدجر ليس هو : لماذا كان ثمت موجود ؟ » فقط ، بل يضيف الى ذلك قوله : « ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » • وهذه الكلمات التى أضافها ليست مجرد تذييل فارغ من المعنى ، وانما يهدف من ورائها الى تأكيد الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود • ولنتتبع هيدجر فى هذه النقطة الهامة ونستمع الى نص حديثه :

لنبدأ بالصيغة الأبسط فى الظاهر والأدق فى الحقيقة ، للسؤال ، وهى : لماذا كان ثمت موجود ؟ • اننا عندما نتساءل على هذا النحو ، فنحن نبدأ من الموجود • والموجود موجود • انه معطى • انه يواجهنا ، وبالتالى يمكن أن

---

(١١٥) IM, pp. 7-8.

(١١٦) Ibid., p. 10.

نجده فى أى وقت ، وهو ــ فى مجالات معينة ــ معروف لدينا . ومن ثم : فهذا الموجود الذى منه نبدأ ، نسأل عنه مباشرة لمعرفة ماهية أساسه ، فالتساؤل يمضى مباشرة صوب أساس ما ... ولذلك فهو سؤال لايهتم أبدا بالموجود بما هو كذلك وفى مجموعه .

لكن ، اذا وضعنا ــ على العكس من ذلك ــ السؤال فى صيغة جملتنا الاستفهامية الأصلية : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالاحرى عدم » ؟ لتبينا أن هذه الاضافة تمنعنا ــ فى تساؤلنا ــ من أن نبدأ مباشرة بموجود معطى من قبل على نحو لاجدال فيه . وتمنعنا من أن نضل ــ ابتداء من نقطة البدء هذه ــ فى البحث عن أساس يعد هو نفسه موجودا . انها لتجعل الموجود يقوم ــ خلال التساؤل ــ فى امكانية اللاوجود . وبذلك تكتسب « اللمية » قوة ونفاذا مختلفتين تماما ، فلماذا ينزع الموجود من امكانية اللاوجود ؟ لماذا لم يسقط الى الوراء فى اللاوجود ؟ . الآن لم يعد الموجود هو ذلك الشىء المعطى الحاضر ، وانما يبدأ فى التذبذب » . « وما على سؤالنا الا ان يكشف ــ موقتا ، الموجود فى تذبذبه أو تأرجحه بين اللاوجود والوجود . وبقدر مايقاوم الامكانية القصوى للاوجود (العدم) فانه يقف فى الوجود . لكنه لم يتجاوز أبدا امكانية اللاوجود أو يقهرها » (١١٨) « ان السؤال هو سؤال عن الفرق الأنطولوجى ، فما هو اذن الفرق بين الوجود ومايقف فى الوجود او يسقط فى اللاوجود (العدم) ــ ما الوجود مميزا عن الموجود ؟ هل هو والموجود شىء واحد ؟ (١١٩) » ذلك هو مقصد هيدجر من سؤاله : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ .

قد يبدو للبعض أن هيدجر بوضعه لهذا السؤال يلتزم ببحث الموجود ،

---

(١١٨) Ibid., p. 39.

(١١٩) Ibid., p. 40.

ويتجنب أى تأمل فارغ فى الوجود • لكن ، ماهذا الذى يتساءل عنه حقيقة ؟ انه : لماذا يكون الموجود بما هو كذلك موجودا • أنه ليتساءل عن أساس واقعة أو حقيقة هى أن الموجود موجود وأنه موجود على ماهو عليه ، أنه لايوجد بالأحرى عدم • أنه يتساءل أساسا عن الوجود ، عن وجود الموجود ، عن الموجود من جهة وجوده• يقول : « وعلى هذا ، نصل الى النتيجة التالية : السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » يدفعنا دفعا الى أن نضع السؤال الذى يسبقه ويتقدمه وهو : ماذا عن الوجود ؟ (١٢٠) » . أى ، ماحق الوجود ؟ هذا هو « السؤال » (بألف لام التعريف) • سؤال الاسئلة جميعا ، الذى يجاهد هيدجر فى سبيل أن يجعل انسان العصر الحديث يثير هذا السؤال اثارة تذكره بالوجود بعد أن وقع فى حال النسيان له منذ أيام أفلاطون •

ويعترف هيدجر بصعوبة البحث فى الوجود ، لأن هذا الذى يجب أن نفكر فيه تحت اسم الوجود ، مايزال غامضا ، فالبعض يذهب الى أن البحث الذى يقوم به العلم لمعرفة الموجود معرفة تجعلنا نسيطر عليه ، فيه الكفاية • أما مجاوزة الموجود الى الوجود فتحذلق ورمى فى عماية • هذا مايذهب اليه أعدام الميتافيزيقا فى العصر الحاضر • لكن هيدجر لايتخلى عن البحث فى الوجود حتى لو كان هذا البحث صعبا غير يسير ، فهو يقول : « اننا لنتساءل هنا عن شىء ندركه بصعوبة بالغه • يبدو لنا أنه مجرد لفظ • وهو يعرضنا ــ أثناء عملية تساؤلنا ــ للوقوع فريسة ضرب من الفتتشية أو الوثنية اللفظية fetichisme verbal • ولذلك يتحتم علينا أن نوضح كيفية تعلقنا بالوجود أولا ، وفهمنا للموجود ثانيا • والشىء الأساسى فى هذا الصدد والذى يجب أن نثبته فى تجربتنا هو أننا لانستطيع أن ندرك ــ على نحو مباشر ــ وجود الموجود ذاته ، لا من خلال الموجود ، ولا فى داخل الموجود ،

---

(١٢٠) Ibid., p. 41.

أو فى أى مكان (١٢١) » ٠

لندع هيدجر نفسه يوضح هذا الشىء العصى على التوضيح ، مستعينا ببعض الأمثلة فيقول : « هناك ، عبر الشارع ، يقوم بناء مدرسة ثانوية ٠ انها موجود من الموجودات ٠ ونحن نستطيع أن ننظر الى البناء من جميع الجهات ، ستطيع أن ندخله ونستكشفه من الداخل ، ابتداء من القبو الى الطبق العلوى ٠ نلاحظ كل شىء نقابله فى هـذا البنآء : الطرقات والسـلالم وحجرات الدراسة ، وأجهزتها ٠ فى كل مكان نقابل الموجودات ، بل اننـا لنجدها منظمة تنظيما محدداً للغاية ٠ والآن ، أين هـو وجود هذه المدرسـة الثانوية ؟ ومع ذلك ، فهذه المدرسة موجودة ٠ البناء موجود ٠ واذا كـان هناك شىء يرجع الى هذا الموجود ويتعلق به ، فهو وجوده ، على الرغم من اننا لانجد الوجود بداخله ٠

وليس قوام الوجود فى واقعة النظر الى الموجود ٠ ان البناء ليقوم هناك حتى لو لم ننظر ايه ، ماذلك الا لأنه موجود من قبل ٠ فضلا عن أن وجود هذا البناء لايبدو أبدا واحدا ونفس الشىء لكل واحد ، فهو بالنسبة لنا ، نحن الذين ننظر اليه من الخارج أو نمر أمامه ، مختلف عنه بالنسبة للتلاميذ الذين يجلسون فيه ٠ لا لأنهم ينظرون اليه من الداخل فحسب ، بل لأن هـذا البناء بالنسبة لهم هو موجود حقيقة ، وموجود كما هو ٠ فمن الممكن أن نشم ـ ان صح هذا القول ـ رائحة الوجود لهذا البناء فى فتحات أنوفنا ٠ فهذه الرائحة تنقل الوجود لهذا الموجود على نحو أكثر مباشرة وأشد حقيقة (أصالة) من اى وصف أو زيارة يمكن أن نقوم بها ٠ ولكن ـ من جهـة أخرى ـ لايقوم وجود البناء على أساس هذه النكهة التى تسرى فى الجـو فى مكان ما ٠

ماذا عن الوجود ؟ هل يمكن رؤية الوجود ؟ اننا نرى موجودات ، مثل

---

(١٢١) Ibid.,

هذه القطعة من الطباشير · لكن هل نحن نرى الوجود كما نرى اللون والضوء والظل ؟ أم أننا نسمع ونشم ونتذوق ونلمس الوجود ؟ ·· أين يكمن الوجود وفى أى شىء يقوم ؟ » (١٢٢) ·

ويضرب هيدجر أمثلة أخرى عن أشياء أخرى ، وكلها تؤدى الى وضع السؤال : ماوجود الموجود فى هذه الأشياء ؟ ، أين يحتجب الوجود ؟ ، ثم يقول : « ان كل الأشياء التى ذكرناها ماهى الا موجودات · ومع ذلك ، عندما نريد ادراك الوجود ، نكون دائما كمن يضع يده على لاشىء ، على فراغ ، فالوجود الذى نبحث عنه هنا أشبه بالعدم · ومع ذلك ، نرفض دائما الزعم الذى يقول بأن الوجود فى مجموعه ليس بموجود » (١٢٣) ·

لكن ، هل الوجود مجرد كلمة فراغة ، لاتعنى شيئا واقعيا ، ملموسا ، ماديا · لقد قال نيتشه عن « أعلى التصورات » مثل الوجود بأنها « الدخان الأخير لواقع يتبخر » ، فمن ذا الذى يريد أن يتتبع بخارا كهذا ، متى كانت الكلمة نفسها مجرد اسم يطلق على « غلطة كبرى grande erreur ؟ » الوجود بخار وغلطة ؟ ! ، ان كان ذلك كذلك ، فالنتيجة الوحيدة الممكنة هى أن ننبذ السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » فما قيمة السؤال اذا كان موضوع السؤال ماهو الا بخار وغلطة ؟ » (١٢٤) ويتساءل هيدجر قائلا « هل يتكلم نيتشه الحقيقة ؟ أم أنه كان هو نفسه آخر ضحية من ضحايا عملية طويلة من الخطأ والاهمال ··· أيرجع هذا الغموض الى الوجود نفسه ؟ وهذا الفراغ أيعزى الى الكلمة نفسها ؟ ! أم نحن الذين يجب أن نلام على أننا سقطنا خارج الوجود ، رغم كل مجهوداتنا فى تعقب الوجود ؟ (١٢٥) » ·

---

(١٢٢) Ibid., pp. 41-42.

(١٢٣) Ibid., p. 44.

(١٢٤) Ibid.,

(١٢٥) Ibid., p. 45.

ان هذه الأسئلة كلها ترتد – فى نهاية التحليل – الى « سؤال الوجود » . فهو الذى يثيرها ويدفعنا الى وضعها دفعا ، وهو فى نظر هيدجر سؤال مصيرى يتوقف عليه المصير الروحى للعالم الغربى كله • بعبارة أخرى نقول ان التفكير فى الوجود تفكيرا يجعل انسان العصر الحديث يتذكر سؤال الوجود ، أمر جوهرى عند هيدجر ، لأن خلاص أوربا من سيادة النزعة التكنولوجية – التى جاءت نتيجة الاهتمام بالموجود ونسيان الوجود – لن يكون الا بالتفكير فى الوجود ، وتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، وتأسيس الميتافيزيقا الجديدة ، ميتافيزيقا الوجود • يقول : « أوربا هذه ، فى عمائها المهلك ، هى على وشك أن تنتحر • هى اليوم تقع (كالبندقة) بين فكى كسارة ، محصورة بين روسيا من جانب ، وأمريكا من الجانب الآخر • وأمريكا وروسيا – من وجهة النظر الميتافيزيقية – نفس الشىء ، نفس الخرق المقبض الكئيب المخيف للتكنولوجيا الهوجاء الطليقة ، ونفس التنظيم الذى لاحد له للانسان العادى • وفى زمن خضعت فيه أقصى أركان المعمورة لسيادة التكنولوجيا ، وأصبحت هذه الأرض مستغلة اقتصاديا ، وحيث يمكن فيه أن تنقل أى حادثة مهما كانت ، بغض النظر عن مكان وقوعها وزمانه ، الى بقية انحاء العالم فى اية سرعة يرغبها المرء ، وحيث يمكن معايشة اغتيال ملك فى فرنسا ، وحفلة سيمفونية فى طوكيو فى وقت واحد متعاصر وعندما لا يكون الزمان سوى سرعة تآنى وتعاصر ••• وعندما ينظر الى الملاكم على أنه الانسان العظيم فى الأمة ، وعندما ينظر الى اجتماعات الجماهير التى يحضرها الملايين من الناس على انها حماسة – عندئذ ، يظهر وسط هذه الجلبة سؤال : ما الغاية ؟ ، الام المصير ؟ وماذا بعدئذ » (١٢٦) •

لابد من تجاوز التكنولوجيا التى تميز عصرنا الحاضر ، وخاصة روسيا وأمريكا • لكن ، كيف ؟ بالتفكير فى الوجود وتذكره ، فبذلك تتأسس

---

(١٢٦) Ibid., p. 46.

الميتافيزيقا بواسطة تجاوز الميتافيزيقا التقليدية التى هى السبب الأصلى لمنشأ الاهتمام بالموجود بما هو كذلك ، ومنشأ نسيان الوجود ٠

ولئن كان هيدجر يخص أوربا بمهمة الاستماع لنداء الوجود ، وتخليص الأرض من الانحلال الروحى الذى تعانيه ، فانه يخص من بين شعوب أوربا ، الشعب الألمانى ، بتحقيق هذه المهمة ؛ لأنه « الشعب الميتافيزيقى على الأصالة » ٠ يقول : « نحن محصورون بين فكى كسارة ، وشعبنا - لأنه فى الوسط - فهو يعانى أقسى ضغط ٠ انه الشعب الذى يجاوره أغنى الشعوب ، ومن ثم فهو أكثر تعرضا للخطر ٠ وبالاضافة الى ذلك ، انه الشعب الميتافيزيقى على الأصالة ٠ نحن موقنون من هذ الرسالة ٠ لكن شعبنا سيكون وحده القادر على أن يصنع منها مصيرا ، ان استطاع أن يخلق داخل ذاته استجابة أو امكانية استجابة الى هذه الرسالة » (١٢٧) ٠ ويستطرد قائلا : « ان التساؤل : ماذا عن الوجود ؟ ، لايعنى سيئا أقل من أن نكرر بداية آنيتنا الروحية - التاريخية ، لكى نحولها الى بداية جديدة ٠ (وهى التفكير فى الوجود على نحو ماقام به الفلاسفة السابقون على سقراط) ٠٠ ولكننا لانكرر بداية مابردها الى شىء من أشياء الماضى ، وهو الآن معروف ولايحتاج الا الى أن يقلد فحسب ، كلا ، ذلك أن البداية يجب أن تبدأ من جديد ، على نحو أكثر أصالة ، وبكل مايصاحب البداية الحقيقية من غرابة وغموض وخطورة ٠ والتكرار - كما نفهمه - هو أى شىء الا أن يكون استمرار مهذبا للقديم الجارى الى الآن بمناهج قديمة » (١٢٨) ٠

ان هيدجر ، وهو يسأل : ماذا عن الوجود ؟ لايهدف من ورائه أن يقيم أنطولوجيا على طراز تقليدى ، لأن الأنطولوجيا التقليدية مثلها مثل الميتافيزيقا التقليدية والعلم - تبحث فى الموجود بما هو كذلك ، وهو لايريد به أيضا

---

(١٢٧) Ibid., p. 47.

(١٢٨)

أن ينقد الأخطاء التى يمكن أن نجدها فى المحاولات السابقة ، لأنه ـ كما يقول ـ « يهتم بشيء مختلف كليه وهو : الآنية التاريخية للانسان ... واعادتها الى نطاق الوجود ، الذى يتحتم على الانسان أصلا أن يكشفه لنفسه » . (١٢٩)

ان السؤال بعبارة أخرى هو : هل الوجود مجرد كلمة فارغة ، ومعناه بخار ، أم أن مايتصف بالكلمة « وجود » يحمل فى داخله المصير التاريخى للغرب ؟ . وبذلك ، يكون سؤال الوجود ومعه السؤال الأساسى للميتافيزيقا : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ سؤالين تاريخيين . لكن ألا تصبح الميتافيزيقا بالتالى علما تاريخيا ؟ يجيب هيدجر عن ذلك بقوله : «ان الميتافيزيقا والفلسفة ليسا بعلمين أبدا ، وليس فى مقدورهما ذلك ، ولن يكونا كذلك فى المستقبل ، لمجرد أن تساؤلهما هو أساسه تاريخى » (١٣٠) ، ثم يستطرد قائلا : « ولكى نفهم قولنا بأن التساؤل الميتافيزيقى للسؤال عن الوجود ، تاريخى ، يجب أن نفهم أولا مايأتى : التاريخ عندنا ليس مرادفا للماضى ، لأن الماضى هو على وجه الدقة مالم يعد يحدث . والتاريخ ليس هو الوقائع المعاصرة التى « تعبر » فقط ، تجيء وتذهب ، ذلك أن التاريخ بوصفه يؤثر ويتأثر ، والذى يعبر خلال الحاضر والذى يتحدد ابتداء من المستقبل ، آخذا الماضى على عاتقه ، انه على التدقيق الحاضر الذى يتلاشى فيما يحدث Geschechen (١٣١) » .

ذلك هو تفكير هيدجر فى مسألة الوجود . ونتبين منه أنه لايقدم لنا اجابة جاهزة عن « سؤال الوجود » ، فما هذا بهدف من أهدافه ، ان مقصده الأسنى ـ كما قلنا ـ أن يقودنا فى طريق وضع السؤال ، واثارة السؤال كفيلة بأن توقظنا من سباتنا الدجماطيقى ونسياننا للوجود . وتجاوز الميتافيزيقا

(١٢٩) Ibid., p. 50-51.
(١٣٠) Ibid., p. 53:
(١٣١) Ibid.,

لن يكون الا بهذه الاثارة ، والا بالتفكير فى هذا السؤال الأساسى . وقد يذهب للبعض الى ان تجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر هو هدم للميتافيزيقا ، لكن الواقع أن تجاوز الميتافيزيقا يظل ميتافيزيقا (١٣٢) . انه عود الى أساس الميتافيزيقا ، ألا وهو الوجود .

— ٤ —

مما سبق نتبين أن المشكلة الأساسية التى اهتم بها هيدجر ـ الأول والثانى على السواء ـ هى : محاولة تجاوز الميتافيزيقا ، أى تأسيسها ، ففى تجاوز الميتافيزيقا بوصفها بحثا فى الوجود بما هو كذلك (الأنطولوجيا التقليدية) تأسيس لها بوصفها بحثا فى معنى الوجود بما هو حقيقة .

وكانت الآنية (الأنطولوجيا الأساسية) هى موضوع اهتمام هيدجر الأول ، استخدم فى تحليلها الفنومنولوجيا ، واستهدف من وراء هذا التحليل توضيح الوجود واثارة السؤال عنه . وكان البحث فى معنى الوجود أو حقيقته هو شغل هيدجر الثانى الشاغل ، استخدم فيه منهج التفكير المؤسس الماهوى ، دون أن يغفل بذلك البحث فى الآنية ، وتكرار (بمعنى قراءة مابين السطور واحياء) بعض النصوص من « الوجود والزمان » وتفسيرها تفسيرا ذاتيا جديدا . ولذلك ، فان هيدجر الأول وهيدجر الثانى هما « واحد » وان لم يكونا « نفس الشخص » ، فهيدجر ليس مجرد تكرار (بمعنى الاعادة الحرفية) لهيدجر الأول ، أى ليس « هو نفسه » هيدجر الأول . وكذلك ليس ثمت انفصال أوهوة بين هيدجر الثانى وهيدجر الأول بحيث تجعل منها أثنين مختلفين ، ذلك لأن هناك فى الأساس « واحدية » تجمع بين الاول والثانى . وهذه الواحدية تتمثل فى المشكلة الواحدة التى عنى ببحثها طوال طريقه الفكرى ، ألا وهى « مشكلة الميتافيزيقا » . فلم يكن هدف هيدجر ان يهدم الميتفيزيقا ـ عندما تحدث عن تجاوزها أو قهرها ـ وانما كان مقصده الأساس تأسيسها خلال التفكير فى عملية الوجود . فالتفكير المؤسس « لايجتث جذر الفلسفة (الميتافيزيقا) » ، بل يمهد الأساس ويحرث الأرض لهذا الجذر (١٣٣)

---

(١٣٢) Guilead, op. cit, p. 175.

(١٣٣) العود ص ٧٦ .

الفصل الثالث

الميتافيزيقا والأنطولوجيا

رأينا فى الفصل السابق أن السؤال الأسسى عند هيدجر هو « سـؤال الوجود » . ولذلك نعتنا ميتافيزيقاه بأنها « ميتافيزيقا الوجود » . والوجود فى نظر هيدجر ـ ليس هو الموجود ، فثمت فرق بينهما أطلق عليه اسم « الفرق الأنطولوجى » . ورأينا كيف أخذ على الميتافيزيقا الغربية والعلم الحديث أن كلا منهما يعنى بالموجود وينسى « الوجود » . ان الانسان الحديث ـ كما قال ـ قد سقط خارج الوجود ، وانحصر داخل حدود الموجود . ولذلك نادى هيدجر بتجاوز الموجود الى الوجود كيما تتأسس الميتافيزيقا . ففى تجاوز الميتافيزيقا بوصفها بحثا فى الموجود تأسيس لها بوصفها تفكيرا فى الوجود .

ولكن باحثا يدعى ديمر Diemer ، أخذ على هيدجر أنه قد نسى بذلك « سؤال الموجود » ، وطالب بالعودة الى بحث الموجود ، أى الى الأنطولوجيا التى تمثل موتا وقضاءا على الميتافيزيقا (١) . لكن الواقع ـ كما رأينا أن هيدجر ، وبخاصة هيدجر الأول ، هيدجر « الوجود والزمان » لم ينس البحث فى الموجود ، وبالذات الآنية . وهذا ما أطلق عليه اسم « الأنطولوجيـــا الأساسية » وان كان قد طرح جانبا ـ فى أعماله الأخيرة ـ مصطلح الانطولوجيا لأسباب سبق أن ذكرناها . والحق أن هيدجر الأول ، الانطولوجى ، هو أكثر تأثيرا ـ من خلال « الوجود والزمان » على الفلاسفة المعاصرين الذين يعنون بمشكلة الأنطولوجيا والميتافيزيقا ـ من هيدجر الثانى بأبحاثه القصيرة عن التفكير واللغة ، فما من فيلسوف معاصر يهتم بمشكلة الموجود والوجـود الى ورجع وانجذب ـ ضرورة ـ الى هيدجر .

وفى هذا الفصل سنعرض لطائفة من الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بمشكلة التفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا . وسوف نلاحظ اختلافات كثيرة فى تحديداتهم لهذه التفرقة ، رغم أن بعضهم ـ مثل لافل ـ لم يفرق بين

---

(١) Diemer, Alwin, Einfuehrung in die Ontologie, Meisenheim a glan, Hain, 1959, S. 11

الأنطولوجيا والميتافيزيقا ، ونظر اليهما على أنهما مترادفان ، بل ان تعريف كل منهم للأنطولوجيا يختلف ـ فى أحيان كثيرة ـ عن تعريفات الآخرين ، بحيث يصعب علينا أن نتكلم عن « أنطولوجيا » واحدة ينخرجون تحت مميزاتها وخصائصها .وانما هناك انطولوجيات كثيرة . مثل الانطولوجيا الفنومنولوجيه عند سارتر ، والأنطولوجيا النقدية الجديدة عند هارتمان ، وأنطولوجيا الشامل عند يسبرز ، وأنطولوجيا المشاركةعند لافل · لكن رغم هـذه الاختلافات ثمت عنصران مشتركان يجمعان بين هذه الصنوف المتعددة من الأنطولوجيا ، هما : النقد للأنطولوجيا القديمة التقليدية ، والاهتمام بالوجود ـ وخاصـة الانسان فى أحواله ومواقفه العينية · وبذلك صارت الأنطولوجيا أقرب الى التحليل والوصف منها الى البناء والتركيب على هيئة مذهب مغلق · ولاشك أن هذا يرجع الى المنهج الفنومنولوجى الذى ما كان فى مقدور أى فيلسوف من هؤلاء أن يمنع نفسه عن التأثر به ، حتى لو كان من الناقدين له ·

أما عن الميتافيزيقا ، فقد اختلف موقفهم منها ، فمنهم من استبعدها ، ومنهم من غير معناها ، ومنهم من قبلها حسب التصور القديم لها ، بوصفها بحثا فى الوجود · لكن الجديد حقا هو ما أضافه أنصار الاتجاه الروحى فى الفلسفة الفرنسية ـ مثل لوسن ولافل ـ الى تعريف الميتافيزيقا ، وهو عنصر القيم ؛ فالميتافيزيقا عندهم تشمل مبحث القيم الى جانب مبحث الوجود · وهى اضافة حتمتها النزعة السائدة فى العصر الحاضر والتى تدعو الى قلب القيم ، اخلاقية كانت أو روحية · فان الحفاظ على القيم التى تجعل للحيـاة معنى ، هدف أساسى من أهداف الميتافيزيقى ، عند هذا الفريق ·

ولنبدأ الآن بسارتر :

ـ ١ ـ

يفرق سارتر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا ، فالأنطولوجيا عنده هى الوصف الفنومنولوجى للوجود الذى يقسم الى : « ما هو ـ لذاته » و « ماهو ـ

فى ذاته » و « ما هو ـ علة ذاته » و « ما هو ـ للآخرين » . اما الميتافيزيقا فهى البحث فى أصول الوجود وبخاصة أصول « ما هو ـ لذاته » وما « هو ـ فى ذاته » . فابتداء من الصفحات الأولى من « الوجود والعدم » وسارتر يحدد المقصود من مصطلح : أنطولوجيا ، بقوله : « ان الأنطولوجيا ستكون وصفا لظاهرة الوجود كما يظهر نفسه ، أى بدون توسط » ((٢) . ثم يلاحظ بعد ذلك « أن الأنطولوجيا بهذا المعنى تبدو لنا قابلة لأن تحدد بوصفها شرحـــا (أو وصفا) explication لبناءات وجود الوجود . مأخوذة بوصفها كلية . أما الميتافيزيقا فسوف نحددها ـ بالأحرى ـ بأنها ذلك البحث الذى يثير السـؤال عن الوجـود الخـارجى للموجـود l'existence de l'existant ، ـ أو باصطلاح هيدجر موجودية الموجود) ذلك أن كل ميتافيزيقا لا تتحقق إلا بعيان مباشر للامكان المطلق للموجود (٣) » . وعلى هذا ، فان مثل هذا البحث ـ الذى يتساءل عن أصل الوجود ـ ليس من اختصاص الأنطولوجيا . وانما هو يقف على الميتافيزيقا وحدها . ولذلك ، لم يخصص سارتر فى « الوجود والعدم » الا بضع صفحات ـ فى نهاية الكتاب ـ للكلام عن المشـاكل الميتافيزيقية ، سوف نعرض لها فيما بعد .

و « والوجود والعدم » هو ـ كما يدل على ذلك عنوانه الفرعى ـ « محاولة لبناء أنطولوجيا فنومنولوجية » . والأنطولوجيا هى ـ كما رأينا ـ وصف لبناءات الوجود ، وهى تتميز عن الميتافيزيقا بوصفها بحثا فى أصل هذا الوجود . وداخل هذا الوصف الأنطولوجى ، يحصر سارتر نفسه ، فهو يتبع كل من هوسرل وهيدجر فى رفضه للثنـائية الكنتية : ثنـائية الوجــود والظاهرة ، ذلك أن الوجود ـ فى نظره ـ هو مجموع الظواهر ؛ فليس ثمت موجود وراءها يختلف عنها . بعبارة أخرى ، ان الوجود هو كلية تجلياته

(٢) Sarte, L'Etre et le Neant, Galimard, 5 édition (1946) p. 14 (EN).

(٣) Ibid., pp. 385-359.

ومجموعها . ومن ثم ، « فبالنسبة الى الأنطلوجيا ، تكون مناطق الوجود الوحيدة التى يمكن توضيحها وتحليلها ، هى مناطق : « ماهو ـ فى ذاته » ، و « ما هو ـ لذاته » وللنطقة المثالية « لما هو ـ علة ـ ذاته » cause-de-soi(٤).

ـ أ ـ

يبدأ سارتر كتابه « الوجود والعدم » بالتفرقة بين ضربين من الوجود : احدهما « ما هو ـ لذاته » pour-soi (= الوعى . الكوجيتو) ، والآخر هو « ما هو ـ فى ـ ذاته » en-soi (الذى يتوحد مع عالم الأشياء ، ومع الموضوعية) . ويتميز هذا الأخير بأنه لا يتعلق بذاته ، أى لاتربطه بنفسه علاقة ما ، انه هو ما هو ، بمنأى عن كل تغير وتحول وزمانية (التى لاتظهر الا « بما هو ـ لذاته ») ، وفى حالة من الامكان contingence الكامل . وعلى وعلى العكس من ذلك نجد أن « ما هو ـ لذاته » ـ الذى يتوحد مع الوجود الانسانى ـ هو الذات الحرة التى تخلق وتصنع باستمرار وجودها . ويخصص سارتر معظم كتابه لتحليل بناء هذا الـ « ما هو ـ لذاته » تحليلا انطولوجيا فنومنولوجيا ، ويبدأ بالسؤال عن العلاقة او الصلة rapport التى تقوم بين بين الـ « ماهو ـ لذاته » والـ « ماهو ـ فى ذاته » . وواضح أن سارتر يتابع هيدجر فى فهمه للذاتية والموضوعية ، فهو لا ينظر اليهما على انهما شيئان

---

(٤) يوجد فى « المفتاح » الملحق بنهاية الترجمة الانجليزية « للوجود والعدم » ، تلخيص موجز ومحكم لهذه التفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا . فالأنطولوجيا عند سارتر هى « دراسة بناءات وجود الموجود مأخوذة بوصفها كلية . فالأنطولوجيا تصف الوجود ذاته ، والشروط التى بواسطتها كان ثمة « عالم وحقيقة انسانية » أما الميتافيزيقا فهى « دراسة العمليات التى انشأت هذا العالم بوصفه كلية عينية ومعينة » . وعلى هذا فالميتافيزيقا تعنى بالمشكلة التالية : لماذا تكون الموجودات العينية على ما هى عليه . ويذهب سارتر ان الميتافيزيقا هى بالنسبة الى الأنطولوجيا كالتاريخ بالنسبة الى علم الاجتماع .

Ibid., p. 719.

منفصلان ، يجب أن تقوم بينهما علاقة ما ، وانما يعد كلا منهما متعلقا « مع » الآخر ، أى لايقوم الا « مع » الآخر • لذلك ، فالسؤال عند سارتر هو عن البناء الكامل والعينى لهذه « المعية » ، معية الذاتية والموضوعية ، أو الذات والموضوع • يقول : « ان العينى لايمكن أن يكون الا الكلية التركيبية ، حيث الوعى والظاهرة (ماهو - فى - ذاته) على السواء يؤلفان لحظتين (فى هذه الكلية) • والعينى هو الانسان فى العالم (٦) •

ومهمة الأنطولوجيا الفنومنولوجية عند سارتر هى تحليل هذا البناء ووصفه • لكن كيف يحقق ذلك ؟ وبأى وسيلة يتوسل ؟ يلجأ سارتر الى مايسميه بالمواقف الانسانية النموذجية conduites exemplaires ، فيوضحها ويحللها كيما يستخلص منها خصائص بناء الموجود الانسانى • وأول هذه المواقف ، هو موقف التساؤل l'attitude interogative ، أى موقف الانسان عندما يتأمل فى نفسه وضعه الانسانى فى أية لحظة معينة • والتساؤل ينطوى على سلب ضمنى ذى شعب ثلاث : (أ) عدم المعرفة أو التعرف ، (ب) والامكانية الدائمة على الاجابة السالبة أو النافية ، (ج) والحد الذى تقف عنده الاجابة المثبتة وتعبر عنه على النحو التالى : « انه كذا وليس كذا ••• » • وعلى هذا ، فالمواقف التساؤلى يظهر الحقيقة الآتية ، وهى أن السلب يحيط بالانسان ويكمن فى داخله • يقول : « ان الامكانية الدائمة للا - وجود non-être التى تقوم خارجنا وداخلنا ، هى التى تشترط وتحدد أسئلتنا عن الوجود » (٧) •

بيد أن السلب الذى يتضمنه الموقف التساؤلى ما هو الا نموذج أو مثل على الحقيقة الأساسية التى مؤداها أن السلب محيط بالانسان وكامن فى وجوده وفى جميع مواقفه . « ذلك أن الشرط الضرورى الذى يجعل فى مقدورنا أن

---

(٦) Ibid., p. 38.

(٧) Ibid., p. 46.

تقول : « لا » ، هو أن « اللا — وجود » حاضر دائما ، فى داخلنا ومن خارجنا ، انه العدم الذى يكمن فى الوجود » (٨) .

ويذهب سارتر الى أن السلب انما ينشأ بالوجود الانسانى ويصحبه دائما . ويتجلى فى سلسلة من الانتفاءات أو الاعدامات néantissations التى براسطتها يجرب الوجود الانسانى ويفهم ، ويؤثر فى نفسه وفى العالم . ومجموع هذه الانتفاءات أو الاعدامات يؤلف وجود الذات ، فالانسان يوجد من حيث هو حال دائم من الانفصال عما هو موجود » (٩) . أى أنه ينتزع نفسه دائما مما هو موجود ، انه يتجاوز نفسه كما أنه يتجاوز أيضا موضوعاته نحو امكانياتها . انه ليتجاوز وضعه دائما ويسعى نحو حقيقته الكاملة . وعلى هذا فالانسان لا يوجد على النحو الذى يوجد عليه الشىء (فى — ذاته) ، انما يخلق نفسه وعالمه فى أية لحظة وفى أى موقف .

ان سارتر يوحد بين الوجود الانسانى والحرية . ذلك ان سلسلة السوالب أو الانتفاءات التى يؤلف الانسان بواسطتها نفسه وعالمه ، تؤلف فى نفس الوقت حريته الأساسية ؛ « فالحرية تنشأ من سلب نداءات العالم ، انها تظهر عندما أفصل نفسى عن العالم الذى انغمس فيه ، كيما أدركه بوصفى وعيا (٨) » . وعلى هذا ، لاتكون الحرية — مفهومة بهذا المعنى — كيفية للانسان بين غيرها من الكيفيات يتصف بها ، وليست شيئا يمتلكه الانسان أو يفتقر اليه حسب وضعه التاريخى ، وانما هى الوجود الانسانى ذاته وبما هو كذلك . يقول : « ان ما نطلق عليه اسم حرية هو ما يستحيل علينا تمييزه من وجود « الحقيقة الانسانية » la réalite humaine . فالانسان لا يوجد أولا لكى يكون حرا بعد ذلك وانما ليس ثمت فرق بين وجود الانسان وكونه حرا être libre » (١١) .

---

(٨) Ibid., p. 47.

(٩) Ibid., p. 73.

(١٠) Ibid., p. 77.

(١١) Ibid., p. 67.

ويترتب على توحيد سارتر بين الوجود الانسانى والحرية ، مسئولية الانسان الكاملة عن وجوده • ولكى يجسد فكرته عن الحرية والمسئولية ، يأخذ بفكرة هيدجر عن « ارتماء » Geworfenheit الانسان فى العالم وكونه متذوغا فى « موقف » معطى من قبل • فالانسان يجد نفسه وعالمه فى وضع يبدو كما لو كان وضعا خارجيا ، ليس من صنعه (وضع العائلة والطبقة والأمة والجنس ••• الخ ، يدخل فيما يطلق عليه يسبرز ـ اسم المواقف الحدية النهائية) وكذلك الأمر بالنسبة الى موضوعات محيط الانسان وبيئته ، فهى موضوعات ليست ملك يديه ، لا يستطيع أن يتحكم فيها ، انها مصنوعة كالسلع أو البضائع ، شكلها واستعمالها محددان من قبل ومقننان • لكن هذا « الامكان » الأساسى لوضع الانسان ، هو نفسه شرط حريته ومسئوليته ، ذلك أن وضعه الممكن يصبح وضعه « هو » الخاص ، بقدر ما ينغمس فيه ويلتزم به ، يقبله أو يرفضه • فما من قوة على الأرض أو فى السماء ، تستطيع أن تدفعه الى التخلى عن حريته : انه هو نفسه ، وهو وحده ، الذى يجب أن يقرر وأن يختار ما يكون أياه •

يرى سارتر أن الانسان حسب تعريفه (أى بفضل أنه لا يكون ، بوصفه موجودا ـ لذاته ـ الا بالتحقيق الدائم لامكانياته) ليس شيئا آخر سوى خلق ذاتى ، أى أن الانسان هو ذلك الذى يخلق نفسه بنفسه ، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (= أعماله) أو بالأحرى مع افعاله الحرة • يقول : « ان الانسان هو ما يفعل ، والعكس بالعكس ، أى أن كل شىء موجود هو « مشروع انسانى » ، فالانسان ينغمس فى حياته ، يرسم شكلها ، وليس ثمة شىء خارج عن هذا الشكل ••• ان الانسان ليس شيئا آخر سوى سلسلة من المشاريع entreprises • انه المجموع الكلى والمنظم للعلاقات التى تؤلف

واضح هنا أن سارتر يستخدم مصطلح هيدجر «Dasein» فى ترجمته الفرنسية الخاطئة ـ والتى أشاعها لأول مرة كوربان ـ وهى la réalite humaine (= الحقيقة الانسانية •)

هذه المشاريع» (١٢) والوجود الفعلى الانسانى هو ـ فى أية لحظة ـ «مشروع محقق . رسمه الانسان نفسه ونفذه بحرية تامة ، أو بعبارة أخرى نقول : ان وجود الانسان الفعلى الخارجى ليس شيئا آخر سوى مشروعه الأساسى . الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبدا مع امكانياته ، ذلك ان وجوده يظل دائما وجودا ـ فى ـ حاجة الى manque (أى وجودا ناقصا) . والحاجة ليست حاجة الى شىء ، بحيث أنها تختفى عند اشباعها ، وانما هى تجد للسلب الأساسى فى الوجود الانسانى . يقول : « ان الحقيقة الانسانية ليست شيئا يوجد أولا ، لكى يحتاج بعد ذلك الى هذا الشىء أوذاك ، انها لتوجد بوصفها حاجة وفى وحدة تركيبية حميمة مع ما تحتاج اليه ... والحقيقة الانسانية تدرك ـ بمجيئها الى الوجود ـ ذاتها بوصفها موجودا ناقصا .. ان الحقيقة الانسانية هى تجاوز مستمر نحو تطابق لايتم أبدا » (١٣) .

ان الوجود الانسانى ليخفق بالضرورة فى الاتحاد او التطابق مع ذاته . بعبارة أخرى ، ان « ماهو ـ لذاته » يجاهد باستمرار فى سبيل أن يصير « ماهو ـ فى ـ ذاته » . أن يصير ثابتا وكثيفا ، وأساسا لوجوده الخاص . لكن هذا المشروع الذى يهدف الى جعل « ما هو لذاته » « ماهو ـ فى ـ ذاته » والعكس بالعكس . مشروع مقضى عليه بالاخفاق . وهذا الاخفاق الأنطولوجى يشكل وجود الانسان بأكمله ، ويسرى فيه . يقول : « ان الحقيقة الانسانية تعانى فى وجودها ... لأنها فى الواقع لا تستطيع أن تحصل على « الوجود ـ فى ـ ذاته » دون أن تفقد « الوجود ـ لذاته » . وعلى هذا ، فهى ـ فى جوهرها وعى (أو ضمير) شقى » (١٤) .

وبذلك وصل التحليل الأنطولوجى عند سارتر الى النقطة المركزية فى

---

(١٢) Ibid., p. 57. f.

(١٣) Ibid., 132 f.

(١٤) Ibid., p. 134.

فلسفته ، ألا وهى تعيين الموجود الانسانى بوصفه اخفاقا échec ، فكل العلاقات الانسانية الأساسية ، « المشروع الانسانى » بأسره واقع تحت أسر هذا الاخفاق · لكن ، بما أن الاخفاق دائم ولا يمكن تجنبه (طالما انه هو الخاصية الأنطولوجية للموجود الانسانى) ــ فانه هو أيضا الأساس والشرط الضروريين للحرية الانسانية ، فالحرية لا تكون الا بقدر ما تجعل الانسان « ملتزما » ومنغمسا فى داخل وضعه الممكن ، الذى يمنعه بدوره من أن يصير مؤسس وجوده ــ لذاته · بذلك تتم وتقفل دائرة التعينات الأنطولوجية identifications ontologiques انها تشمل : الوجود والعدم ، الحرية والاخفاق ، الاختيار المسئول والتعين الممكن · والتطابق بين الأضداد ، لا يتم خلال عملية (ديالكتيكية) ، وانما من خلال تحقق هذه الأضداد بوصفها خصائص أنطولوجية ·

ان التحليل الأنطولوجى « لما هو ــ لذاته » يؤلف الاطار الذى يفسر سارتر بواسطة وجود الآخر "l'Existence d'Autrui" · وهذه النقلة تمثل مشكلة منهجية على جانب كبير من الأهمية ؛ ذلك أن سارتر اتبع التصور المثالى للوعى بالأنا أو الذات (الكوجيتو) بوصفه أصلا أو « خالقا » ترنسندنتاليا للموجود بأسره ، لدرجة أنه (أى سارتر) يواجه دائما خطر الوقوع فى أسر الأنانة Solipsisme الترنسندنتالية · وقد واجه هذا التحدى عندما نقد كلا من هسرل وهيدجر ، حيث بين فى هذا النقد أن محاولتهم التى تستهدف وجود الآخر بوصفه واقعة أنطولوجية مستقلة عن الأنا ، محاولات أصابها الاخفاق ، لأن وجود الآخر ــ فى هذه المحاولات ــ منغمس ، بدرجة تقل أو تزيد ، فى وجود الأنا (١٥) · وسارتر نفسه يرفض كل الجهود التى تهدف الى استخلاص وجود الآخر استخلاصا أنطولوجيا ، فهو يقول : « اننا نواجه الآخر ولا ننشئه (بالأنا) (١٦) » ، ذلك أن وجود الآخر هو من طبيعة لا تقبل الرد irréductible

---

(١٥) Ibid., p. 288 f.

(١٦) Ibid., p. 307.

لكن الانا او الكوجيتو ـ فيما يقول ـ لايمدنا الا بنقطة الابتداء لفهم وجود الآخر ، لأن كل « واقعة ممكنة » وكل « واقعة ضرورية » لا تكـون كذلك (ممكنة وضرورية) الا بفضل الكوجيتو ومن أجله . يقول : « ان الكوجيتو يجب أن يقذفنى خارج ذاته على الآخـر ... ويجب أن نطلب من « الموجود ـ لذاته » أن يقدمنا الى « الموجود ـ للآخر » ، ومن المحايثة الباطنة أن تقذفنا الى داخل العلو المطلق » (١٧) .

ان تجربة الكوجيتو التى تحقق الوجود المستقل للآخر ، هى « تجربة أن يكون المرء منظورا اليه من انسان آخر ، فان كون الانسان موضوعـا للرؤية من انسان آخر ، تؤلف ـ بالنسبة الى الكوجيتو ـ وجـود الآخـر » . « ذلك أن ادراكى للآخر فى العالم بوصفه انسانا « ما » ليتعلق بامكانيتى أن اكون منظورا من جانبه ... فالآخر هو ـ من حيث المبدأ ـ ذلك الذى ينظر الى ... » (١٨) فنظرة الآخر تصبح عنصرا مؤلفا للعلاقات الأساسية المتبادلة بين الموجـودات الانسانية . ويضرب سارتر مثلا يوضح به ذلك . وهو مثل المحب الذى يتلصص من خلال ثقب الباب ، فى هذا الموقف يشـعر فجأة أنه منظور اليه من شخص آخـر . وبهذه النظرة يصبح شخصاً يعرفه انسان آخر ، يعرفه فى وجـوده الباطن الداخلى ، وهذا هو الوجود الذى يراه الآخـر . ان امكانياته الخاصة تسلب منه ، فهو لا يستطيع أن يخفى نفسـه حيث أراد الاختفاء ، ولا يستطيع ان يعرف ما يود معرفته ، ويصير لعالمه بأسره مركز ومعنى جديدان ومختلفان ؛ فعالمه يصبح وكأنه عالم الآخر ، وكما لو كان عالما ـ للآخر . وعلى هذا ، فان وجوده يظهر كما لو كان وجودا « تحت تصرف حرية الآخـر » (١٩) . فنظرة الآخر تحيلنى الى موضوع ، تحول وجودى الى « طبيعة » . تسلب امكانياتى وتجعلها منفصلة أو مغتربة عنى ، وتسرق

---

(١٧) Ibid., p. 808 f.

(١٨) Ibid., p. 513.

(١٩) Ibid., p. 320.

عالمى • يقول : « اننى بظهور الآخر ، أكون مجرد مظهر أو طبيعة ، فوجود الآخر هو خطيئتى الأصلية » (٢٠) •

ولذلك ، فان ظهور الآخر يحول عالم الأنا الى عالم صراع ومنافسة واستلاب aliénation وتشيؤ réification فالآخر هو « الموت المتحجب لامكانياتى » • ان الآخر هو ذلك الذى يغتصب عالمى ، والذى يجعلنى « موضوعا للتقويم » ، والذى يعطينى أو يمنحنى « قيمتى » • وعلى هذا فحالة كونى منظورا تجعل منى موجودا بلا أى دفاع ضد حرية ليست حريتى • وبهذا المعنى ، قد نعد أنفسنا « عبيدا » بقدر ما نظهر للآخر • لكن هذه العبودية ليست نتيجة ــ تاريخية وقابلة للتجاوز ــ لحياة وعى مجرد (٢١) •

هذا التصور للآخر بوصفه خصما للأنا ، يستخدمه سارتر أساسا لتفسير العلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية ، وهى علاقات جسدية فى المقام الأول • لكن الجسد يدخل فى هذه لعلاقات ، لا لمجرد أنه « شىء » أو عضو فيزيائى ــ بيولوجى ، وانما بوصفه مظهرا أو تجليا لفردية الأنا وامكانها فى صلتها بالعالم (٢٢) • والتجربة الأصلية للآخر ، من حيث هى مصدر للاستلاب والتشيؤ،تتطلب نوعين من رد الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية : فاما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته ، وأن تجعله شيئا موضوعيا ، يعتمد ــ بكليته ــ على الأنا ، أو أن تستوعب حرية الآخر وتمتثلها وتتقبلها بوصفها أساسا لحرية الذات الخاصة (٢٣) • والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدى الى السادية (حب التعذيب) ، أما الموقف الثانى فيفضى الى الماسوشية (حب التعذب) • لكن الاخفاق الأساسى الذى يميز كل المشاريع الوجودية للأنا ، يميز أيضا

---

(٢٠) Ibid., p. 320.

(٢١) Ibid., p. 326.

(٢٢) Ibid., p. 391.

(٢٣) Ibid., p. 340.

المحاولات التالية : الاستعباد الكامل للآخر يحوله الى شيء ، ويعدمه عليه . وكذلك الأمر بالنسبة للخضوع أو الامتثال الكامل للآخر ، فانه يحول الأنا الى شيء ، يعدمها بوصفها ذاتا حرة ، ويعدم بالتالى الحرية التى تسعى الأنا الى استردادها والحصول عليها . فالاخفاق فى الموقف السادى يؤدى الى اعتناق الموقف الماسوشستى والعكس بالعكس : « ذلك أن كلا منهما موت للآخر ، أى أن اخفاق الواحد منهما يدفع الى اعتناق الآخر . وعلى هذا ، فان علاقاتى مع الآخر ليست ديالكتيكية وانما دائرية ، على الرغم من أن كل محاولة تثرى باخفاق الأخرى (٢٤) » . وبذلك ، فان العلاقتين الانسانيتين الأساسيتين تنشىء وتحطم كل منهما الأخرى على التوالى (٢٥) .

ان الموقف الممكن والوحيد الذى يتبقى بعد ذلك نحو الآخر ، والذى يهدف الى تحطيمه ، هو موقف الكراهية . بيد أن هذا الموقف يخفق أيضا فى تحقيق النتيجة المطلوبة : أولا وهى تحرير الأنا ، ذلك أنه حتى بعد موت الآخر (أو الآخرين) ، فانه (أو أنهم) يظلون فى وعى الأنا .

لكن ما هى النتيجة ؟ النتيجة هى : أنه مادامت : « كل المواقف المعقدة التى تربط الموجودات الانسانية بعضها ببعض ، ما هى الا تنويعات على هذين الموقفين (أى السادية والماسوشية) وموقف الكره » (٢٦) ؛ فما من مخرج هناك من دائرة الاخفاق . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يجب على الانسان أن « يلتزم » أو أن ينغمس فى موقف من هذين الموقفين ؛ لأن حقيقته تقوم فى مثل هذا « الالتزام » فحسب . وعلى هذا ، فبعد اخفاق كل محاولة « لا تبقى للموجود - لذاته سوى أن يعود الى داخل الدائرة وأن يتارجح وأن يتقلب الى ما لا نهاية - من موقف الى آخر من هذين الموقفين

---

(٢٤) Ibid., p. 340.

(٢٥) Ibid., S. 484.

(٢٦) Ibid., p. 477.

الأساسيين (٢٧) ٠٠ فكأن الانسان هو سيزيف جديد يؤدى مهمة لا معقولة ٠ لكن سارتر يضيف قائلا « ان هذه الاعتبارات لا تستبعد امكانية قيام أخلاق للتحرير والخلاص ٠ بيد أن مثل هذه الأخلاق تتطلب قلبا للقيم ، وهو أمر لا نستطيع أن نناقشه فى هذا الكتاب » ٠

لقد بدأ التحليل الانطولوجى بالتوحيد بين الأنا (الكوجيتو) والحرية ، وحرية الأنا ـ كما بين سارتر ـ ترتبط « بامكان » موقفها ٠ وجميع المحاولات التى تبذلها لكى تكون أساس وجودها ، محاولات مقضى عليها بالاخفاق ٠ والجزء الأخير من « الوجود والعدم » يبرز فيه سارتر التوحيد الأنطولوجى بين الموجود الانسانى والحرية ٠

وسارتر يرى أن التبرير لايمكن أن يكون ذلك الذى تصوره الفلسفة المثالية التقليدية ، أى التمييز بين الحرية الترنسندنتالية والحريه (الامبريقية) ، ذلك أن مثل هذا الحل لا يمكن بحال أن يكون وافيا بمقصوده ، لأن تحليله للأنا لاينحصر فى داخل الاطار أو البعد الترنسندنتالى ـ الأنطولوجى فمنذ أن اعترفت الأنا ـ فى الجزء الثالث من كتابه ـ بوجود الآخر بوصفه « واقعة ضرورية » ، وفلسفته خرجت من ميدان الأنطولوجيا البحث ودخلت ميدان العالم الأونطيقى (التجريبى) باصطلاح هيدجر ٠

ولذلك ، فان سارتر لا يمكن أن يدعى أن فلسفته فى الحرية ، فلسفة ترنسندنتالية أنطولوجية ، وانما هو يزعم أن فلسفته ـ على العكس من فلسفة هيدجر (الذى ظل تحليله الوجودى فى حدود الأنطولوجيا الخاصة) ـ « مذهب » ، أى مذهب وجودى ، أى وجهة نظر عامة Weltanschauung تشتمل على موقف محدد من الحياة والعالم ، وتتضمن أخلاقا محددة ومذهبا فى الفعل ٠ ومن ثم ، تحتم على سارتر أن يبين فعلية أو واقعية

(٢٧) Ibid., p. 484.

تصوره للحرية الانسانية ، وبالتالى فعلية التصور « الوجودى » كله للانسان ٠٠ والجزء الأخير من « الوجود والعدم » مخصص . أساسا . لاثبات ذلك ٠

ان سارتر يحاول أن يبرهن على أن التحديد الأنطولوجى يحدد بالفعل « للحقيقة الانسانية » ٠ ان الانسان هو فى الحقيقة وبالفعل الموجود الحر — لذاته . الذى تقدمه الأنطولوجيا الوجودية ٠

لقد سبق أن رأينا الانسان من حيث هو « وجود — لذاته » لايكون عند سارتر الا بمقدار ما « يحقق ذاته » ٠ فهو فى جوهرة فعل ، أو عمل . أو فاعلية ٠ « فالانسان حر لأنه لا يكوى ذاته ، وانما حضور الى ذاتـــه présence à soi ٠ فالوجود الذى يكون هو ما هو لا يمكن أن يكون حرا . ذلك ان الحرية هى — على وجه التدقيق — العدم الذى يكون فى صـــميم الانسان ، والذى يدفع الحقيقة الانسانية الى أن تخلق ذاتها بدلا من ان تكون فحسب » (٢٨) ٠

وهذا « الخلق الذاتى » يصدق على كل لحظة من لحظات حياة الانسان : فسواء فعل او لم يفعل ، سواء كان موجودا او لم يكن — فانه هو نفسه قد « اختار » هـذا البديل أو ذاك ، وكان اختياره حـرا باطلاق : « ان اختيارنا هو فى الحقيقة اختيارنا الأصلى (٢٩) » ٠

وقد يقول قائل ، اعتراضا على قول سارتر بالحرية المطلقة : ان الانسان هو فى الحقية متعين بوضعه الاجتماعى والتاريخى ، وهو الوضع الذى يعين بدوره مجال حريته ومضمونها ومدى « اختياره » ٠ فلتكن « الحيقة الانسانية » ، على سبيل المثال — عاملا فرنسيا يعيش تحت ظل الاحتلال الألمانى ٠ ان حريته هنا فى هذا الظرف ، محدودة ، واختياره مقيد ومقرر من قبل ، لكن

---

(٢٨) Ibid., p. 516.

(٢٩) Ibid., p. 539.

سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله : أن الانسان يظل حرا حرية مطلقة ، حتى وهو فى أشد المواقف قهرا وجبرا وتعينا . صحيح أن العامل قد يعيش فى حالة من العبودية والقهر والاستغلال الفعلى ، لكنه « اختار » بحرية هذه الحالة . وهو حر فى تغييرها فى أية لحظة . انه اختارها بحرية ؛ لأن « العبودية » و « القهر » و « الاستغلال » لا يكون لها معنى الا لما هو - لذاته ، و « بما هو لذاته » ، الذى وضع وقبل هذه القيم ولا يزال يعانيها . ولديه الحرية فى تغيير وضعه فى أية لحظة يشاء ، لان هذه القيم لن يكون لها وجود عندما يمتنع أو عندما يتوقف عن وضعها وقبولها ومعاناتها ، وسارتر يفهم هذه الحرية على انها حرية فردية ، ويفهم قرار تغيير الوضع على أنه مشروع فردى ، وينظر الى فعل التغيير على انه مخطارة فردية .

واذا كان مثل هذا الفعل الفردى يعنى للعامل احتمال فقدانه لوظيفته أو أنه قد يؤدى الى تشرده أو سجنه أو حتى موته ، فان هذا لا يقلل من حريته المطلقة ، ذلك انه لأمر من أمور الاختيار الحر أن يعلى المرء من قيمة الحياة والأمان على التشرد والسجن والموت . وعلى هذا فان القضية الوجودية تؤدى حتما الى التصور المثالى الذى مؤداه أن الانسان حر ، حتى ولو كان مقيدا بالاغلال ، أو كما قال سارتر : « ان أسواط الجلاد لايمكن أن تعفينا من أن نكون احرارا » (٣٠) . لكن سارتر لا يريد أن يفهم هذه القضية وأن نفسر بمعنى الحرية « الداخلية » فحسب . فالعبد حر بالفعل فى أن يكسر قيوده ، لأن معنى القيود لاينكشف الا فى ضوء الهدف الذى يختاره : اما أن يظل عبدا أو أن يغامر وأن يجازف من أجل أن يحرر نفسه من العبودية ، فالحرية لاتنبثق عند سارتر الا من مواقف الجبر والقهر . يقول فى « جمهورية الصمت » واصفا فترة الاحتلال الألمانى لفرنسا : « لم نكن فى يوم كثر حرية مماكنا خلال فترة الاحتلال الألمانى . لقد فقدنا فى أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا نتلقى الاهانات فى وجوهنا كل يوم ، متقبلين اياها فى صمت . وباسم

---

(٣٠) . Ibid., p. 587.

اى ادعاء او آخر — كعمال او يهود او مسجونين سياسيين — كنا ننفى بالجملة · وكانت تواجهنا فى كل مكان — فى الجرائد وعلى الشاشة البيضاء — صورتنا الباعثة التى اراد منا قاهرونا أن نتقبلها ، لهذا كله كنا احرارا · فلأن سم النازى قد تسرب الى أفكارنا ، كانت كل فكرة تعد انتصارا · ولأن البوليس ذا القوة الشاملة حاول تكميم افواهنا بالقوة كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان المبادىء ، ولأننا قتلنا فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام الوقور ··

النفى والأسر ، والموت خاصة — وهى الأمور التى نرتعد خوفا من مواجهتها فى الأيام السعيدة — صارت بالنسبة لنا الموضوعات العادية لاهتمامنا · أدركنا انها ليست بالأحداث التى لا مفر منها ، وليست كذلك بالأخطار الدائمة ، وانما نظرنا اليها كأنما هى قدرنا ومصيرنا والمصدر العميق لحقيقتنا بوصفنا بشرا · عشنا فى كل لحظة المعنى الكامل لهذه العبارة الصغيرة : « الانسان فان ! » · والاختيار الحر الذى اتخذه كل منا لحياته كان اختيارا حقيقيا لأنه اختيار اتخذ وجها لوجه مع الموت ··· ان سر الانسان لا يكمن فى عقدة أوديب او فى عقدة نقصه ، بل هو حد حريته الخاصة وقدرته على مقاومة التعذيب والموت ···

لقد قدمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا فى سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد ، فهم لم يحاربوا « على المكشوف » مثل الجنود ، بل كانوا فى كل الظروف متوحدين ··· قتلوا فى وحدة ·· أسروا فى وحدة ··· واجهوا التعذيب متوحدين عراة فى حضرة معذبيهم ··· المسئولية المطلقة فى الوحدة المطلقة ، أليس هذه هو التعريف الكامل للحرية ؟ ومن ثم أقيمت وسط الظلام والدم جمهورية هى أقوى الجمهوريات جميعا · ادرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وهب نفسه للكل ، وحقق كل منهم — فى عزلة مطلقة — مسئوليته ودوره فى التاريخ · وبالاختيار لنفسه فى حرية اختار الحرية للجميع ، وهذه الحرية الخالية من المنظمات والجيوش والعساكر

كانت مكسبا لكل فرنسي ، يثبت دعائمه الروحية في كل لحظة ... لقد كانت جمهورية الصمت والظلام (٣١) » .

تلك هي التجربة الحيـة أو الموقف النهـائي الملموس الذي عاناه سارتر بنفسه ، فدفعه الى القول بالحرية المطلقة التي تنشأ في مواقف الجبر والقهر ، وهي مواقف ليست مفروضة علينا ، وليس في مقدورنا تغييرها ، كما تصورها بسبرز أن تكون ، بل هي – عند سارتر – مواقف يعاني فيها الانسان حريته من أجل ان يعمل على تغييرها والتحرر منها ، فالذي يرضى بالموقف الحاسم على انه « مقدر ومكتوب » هو العبد . والانسان لن يكون نفسه الا بالحرية الملتزمه التي يكون بها مسئولا ، لا عن جماعته فقط بل عن البشر أجمعين .

ان مواقف الجبر والقهر هي شروط الحـرية . وكل التحـديات والعقبات والتحديدات لحريتنا هي من صنعنا وتظهر معنا ، انها أجزاء من «المشروع» الحر، الذي هو وجـودنا الخارجي الفعلي(٣٢) . ويذهب سارتر الى أن الوضـع الذي يقاوم ويكبت حريتنا ، لا يمـكن ان يكون حجة ضد حريتنا ، ذلك ان الحـرية تنبثق من خلاله ، فالصخرة التي تمثل مقاومة شديدة اذا ما أردت أن أحـركها عن مكانها ، ستكون – من ناحية أخرى – خير معين لي اذا ما أردت أن أتسلقها كيما أتأمل وأنظر الى ما حولها من مناظر(٣٣) .

وسارتر لا يتردد في أن يدفع هذا التصور الى أقصى نتائجه ، فان تـكون فرنسيا أو عامـلا يهـوديا ، فما ذلك الا نتيجـة « لخلق » « ما هـو – لذاته » لنفسه . وبالمثل ، نستطيع ان نقول ان العقبات والعراقيل التي يضعها المجتمع في طريق اليهود لا تكون « الا لأن اليهود « اختاروها » وقبلوها . يقول سارتر

Quoted from Heinemann's «Existentialism and the Modern Predicament», Harper, N.Y., 1958, pp. 113-114.

(٣٢) EN, p. 562, p. 569.

(٣٣) Ibid., p. 562.

«ان امثال الشعارات التالية : «ممنوع على اليهود الدخول هنا ...» ، و «مطعم يهودى . ممنوع على الآريين أن يدخلوه » الخ ــ نقول ان أمثال هذه الشعارات لا يمكن أن يكون لها معنى الا على أساس ومن خلال اختيارى الحر(٣٤) » . ثم يقول بعد ذلك : « وانه بادراك حرية المعادين للسامية وبالتسليم بهذا الوجود ــ اليهودى etre-puif الذى أمثله فى نظرهم ، فانه ليبدو « كونى يهوديا » وكأنه حد موضوعى خارجى لموقفى ووضعى . ومن ناحية أخرى ، اذا كان يسرنى ان أنظر اليهم على أنهم موضوعات ، فان « كونى يهوديا » سوف يختفى فورا لينفسح الطريق للوعى البسيط بكونى علويا جرا (٣٥) » .

ان كلام سارترر عن الحرية الانسانية يصل هنا الى نقطة استئصال الذات . فالاضطهاد والتعذيب والاحتلال هى فى حقيقة الأمر دليل على انعدام الحرية فى هذا العالم ، رغم انها تبدو ــ فى نظر سارتر ــ كما لو كانت أمثلة على وجود الحرية الانسانية . ان برهنة سارتر صحيحة من الناحية الأنطولوجية ، لكنها ــ من ناحية الواقع ــ بعيدة عن « الحقيقة الانسانية » . واذا كان فى مقدور الفلسفة ، بفضل تصوراتها الوجودية ــ الأنطولوجية عن الانسان أو الحرية ، ان تبرهن على ان المضطهد والمضطهد ، أو المعذب (بفتح الذال) والمعذب ، يظلان حرين حرية مطلقة ويظلان صاحبى اختيار مسئول ، فعندئذ تنحط هذه التصورات الفلسفية الى مستوى الأيديولوجية ، ايديولوجيا تقدم نفسها بوصفها مبررا جاهزا فى يد المعذبين والمضطهدين ، الذين هم أنفسهم جزء هام من « الحقيقة الانسانية » أو الواقع الانسانى . صحيح أن « ما هو ــ لذاته » بما هو كذلك ، يظل حرا حتى وهو بين أيدى مختلف المعذبين والمضطهدين الذين يقدمون مختلف الفرص لممارسة حريته الانسانية ، لكن هذه الحرية تهتز بحيث تصبح غير ذات موضوع ، ومن ثم تقضى على نفسها . أن الاختيار الحر بين الموت والعبودية ما هو بحرية ولا اختيار ، لأن كلا من البديلين يحطم « الحقيقة الانسانية » التى من المفروض أن تكون

---

(٣٤) Ibid., p. 607.

(٣٥) Ibid., p. 610.

هى الحرية . و « ما هو – لذاته » أو « الكوجيتو » الديكارتى ، الذى عد مركزاً ومقاما للحرية فى وسط عالم يسوده الاختناق والاستبداد . لم يعد نقطة الانطلاق لقهر العالم العقلى والمادى ، بل هو الملجأ الأخير للفرد فى عالم لا معقول . ولا يزال هذا الملجأ – فى فلسفة سارتر – متميزا بسائر الخصائص التى كان يتميز بها المجتمع الفردى أيام مجده وقوته . فان « ما هو – لذاته » يبدو – عند سارتر – وكأنه يتصف بالاستقلال المطلق والسيادة التامة والامتلاك الكامل ، فى حين أن الآخر عنده يبدو وكأنه ذلك الذى يسلب عالمى ويسرق منى امكانياتى . واذا نحن أمعنا النظر فى هذه اللغة العدمية التى يستخدمها سارتر نجد أنها تتضمن أيديولوجية المنافسة الحرة . فكل انسان يستطيع أن « يعلو » أو أن يتجاوز موقفه ووضعه . ويستطيع أن ينفذ مشروعه الخاص وأن يحققه ، فلكل انسان اختياره الحر المطلق ، وكل انسان هو سيد مصيره . لكن فى مواجهة « عالم لا معقول » ، بلا معنى ولاجزاء ، فان خصائص الفترة البطولية فى المجتمع البرجوازى لا تلبث أن تأخذ طابعا لا معقولا وعميا . ان تصور سارتر « لما هو – لذاته » أقرب الى تصور شترنر Stirner عن « الوحيد وملكه » Einziger und sein Eigentum ، منه الى « كوجيتو » ديكارت . وعلى الرغم من أن سارتر يؤكد « ارتماء » الأنا فى موقف محدد ومعطى من قبل ، فان هذا الموقف يبدو كما لو كانت الأنا تسيطر عليه بقدرتها على التجاوز المستمر ، تلك القدرة التى تضع – تحقيقا لمشروعها الحر – كل العقبات التى تعترض طريقها . صحيح أن الانسان « ارتمى » أو ألقى فى « موقف » لم يخلقه هو نفسه ، وهذا الموقف قد يكون سببا فى « استلابه » أو اغترابه عن حريته ، وقد يكون سببا فى تحويله الى « شىء » . وعملية « التشيؤ reification تظهر فى فلسفة سارتر على أنحاء شتى : فهى تظهر بوصفها استلابا لعالمى وحريتى خلال الآخر ، وبوصفها استسلام « ما هو – لذاته » وخضوعه للأساليب المقننة للحياة اليومية (٣٦) وبوصفها قابلية الفرد للتبادل (٣٧) . لكن التشيؤ وسلب

---

(٣٦) Ibid., p. 495 f.

(٣٧) Ibid., p. 496.

التنميؤ ما هما الا عمبتان ومناسبتان لظهور الحرية وممارستها • انهما لتصبحان جزئين من المشروع الوجودى للكوجيتو • والعملية كلها تساعد من جديد على توضيح الحرية الدائمة لما هو ــ لذاته الذى لا يجد نفسه الا فى أشد المواقف استلابا واغترابا •

ويرى سارتر ان الوعى الذاتى لا يجد نفسه الا فى « وجوده ــ للآخرين » وهو بهذا الرأى يحيى صيغة هيجل من اجل الوضع الحر والعقلى للانسان • لكن تحقيق هذا الوضع ــ عند هيجل ــ هو وحده الهدف والغاية من العملية التاريخية بأسرها أما سارتر فقد حولها من نطاقها الأنطولوجى العام الى وضع فلسفى خاص « لما هو ــ لذاته » ••• وقد أتم هذا التحويل عن طريق خدعة هى أن المصطلح « ماهو ــ لذاته » يشمل عنده الـ « نحن » و « الأنا » على السواء ، فهو الوعى ــ الذاتى الجمعى والفردى معا (٣٨) • وعلى هذا ، فان « ما هو ــ لذاته » هو الذى ينشىء ويخلق الأمة والطبقة والفروق الطبقية الخ ، ويجعلها جميعا أجزاء فى « مشروعه » الحر ، ويكون بالتالى « مسئولا » عنها • وهذا توحيد فيه مغالطة بين ماهو أنطولوجى وما هو تاريخى انه لمن المسلم به القول بأن افكارا مثل « الأمة » و « الطبقة » الخ •• تنشأ مع « ما هو ــ لذاته » ولا توجد الا من أجله ، لكن « الأمة » و « الطبقة » • لا تخلق ــ « بما هو ــ لذاته » ، وانما بفعل ورد فعل المجموعات الاجتماعية النوعية تحت ظروف تاريخية نوعية • وليس هناك شك فى ان هذه المجموعات تتالف من افراد ، قد يتميز كل منهم من الناحية الأنطولوجية بانه « موجود ــ لذاته » ، لكن هــذا التميز لا يتعلق اطلاقا بفهم تقومه أو عينيته ان التصور الأنطولوجى : « مـا هو ــ لذاته » الذى يحدد ــ على حد سواء ــ كلا من العامل والمتاول ، والبائع والمثقف ، عبد الأرض وسيدها ، يفترض افتراقه سابقا تحليل الوجود الفعلى العينى لهذه الموجودات • وسارتر بضمه الموضوعات التاريخية المختلفة تحت الفكرة الأنطولوجية ، فكرة « ما هو ــ لذاته ، فانه بذلك يرد للفروق النوعية التى تؤلف عينية الوجود الانسانى الى مجرد تجليات

---

(٣٨) Ibid., p. 604.

ماهية الانسان العامة · وهو بذلك يسير فى خط مضاد لقضيته الرئيسية التى ، بأن تقول الوجود يخلق الماهية ، · ان المواقف العينية الملموسة لا يمكن ان تعبر الهوة التى تقوم بين حدود الأنطولوجيا وحدود الوجود الفعلى ، فالأساس الأنطولوجى لوجودية سارتر يقهر ويحبط محاولته لاقامة فلسفة للوجود الفعلى العينى للانسان ·

ان الهوة القائمة بين حدود الأنطولوجيا وحدود الوجود الفعلى يخفيها الاستخدام المزدوج لفعل الكينونة ، ففعل الكينونة ـ كما يستخدمه سارتر (٣٩) ـ يدل على الرابطة فى تعريف ماهية الانسان · وعلى الاسناد الذى يوصف به وضعه الفعلى · وعلى هذا ، ففعل الكينونة ـ بهذا المعنى المزدوج ـ يقع فى قضايا مثل : « الانسان (يكون) حرا » ، «الانسان (يكون) مشروعه الخاص » الخ ·· والحقيقة التى مؤداها ان الانسان فى الواقع التجريبى ، ليس حرا وليس مشروعه الخاص ، حقيقة انطمست بدخول السلب فى تعريف « الحرية » و « المشروع » · لكن تصورات سارتر رغم اسلوبه الديالكتيكى ودور السلب ، هى تصورات غير ديالكتيكية ؛ ففى فلسفته لا يكون السلب ذا قوة مستقلة خاصة ، بل هو منغمس قبليا فى الاثبات · صحيح أن تطور الذات خلال سلبها فى التحقق الواعى لموضوعها يبدو ـ فى تحليل سارتر ـ كما لو كان عملية ، لكن طابع ـ العملية هذا هو فى الحقيقة طابع وهمى · ذلك ان الذات تتحرك فى دائرة ·

ان الحرية الوجودية هى بمعزل أو فى مأمن من الشدائد والمحن التى يتعرض لها الانسان فى عالم الواقع التجريبى · لكن عالم الواقع التجريبى

---

(٣٩) كلمة « وجود » فى الوجود والعدم » تستخدم بمعان كثيرة متداخلة ومن بين هذه المعانى معناها بوصفها فعلا للكينونة ، هذا وقد قام احد الباحثين باحصاء هذه المعانى لكلمة « للوجود » فى كتاب سارتر · انظر :
R. Champigny, le mot «Etre», dans «l'Etre et le Neant»,
Revue de Metaphysique et de Morale, Avril-Juin 1956.

لم يؤثر – من جهة أخرى – فى تصور سارتر للحرية الانسانية . فعلى الرغم من أن للحرية تصاحب الانسان فى جميع المواقف ، فان مدى حريته ودرجة هذه الحرية تختلفان حسب المواقف المختلفة ، فهى (أى الحرية) تكون ضئيلة وتكاد الا توجد ، عندما يكون الانسان متشيئا تماما ، عندما لا يكون « موجودا – لذاته » . فعلى سبيل المثال ، حينما يكون الانسان فى مواقف حيث يرتد فيها الى حالة الشىء ، وحيث يعامل كأنه وسيلة ، وحيث يوجد بوصفه جسدا ، فان الـ « ما هو – لذاته » الخاص به يتلاشى وينعدم . لكن هنا ، حيث تتبدد وتتبخر الفكرة الأنطولوجية عن الحرية ، وحيث يسقط الـ « ما هو – لذاته » فى ميدان الأشياء – هنا تظهر صورة جديدة للحرية الانسانية والالتزام :

فلكى يوضح سارتر العلو الدائم « لما هو – لذاته » وتجاوزه لكل موقف من مواقفه الممكنة أى العرضية (وهو علو رغم أنه حر ، فهو يظل متأثرا بالامكان الذى يتجاوزه) – نقول : لكى يوضح سارتر هذا العلو ، فانه ليستخدم مصطلح « يلعب دوره فى الوجود » jouer al'étre فهو يقدم المصطلح عندما يصف سلوك « الجرسون فى القهوة » ، ذلك أن سلوك الجرسون يمثل الأسلوب الذى يقوم به الانسان « ليجعل من نفسه ما هو » (٤٠) فكل حركة من حركات الجرسون وكل لفتة من لفتاته تكشف عن وعيه الدائم بالالزام الذى يفرض عليه أن يكون جرسونا ، وأن يسلك بوصفه جرسونا ، وهو يحاول أن يتخلص من هذا الالزام . انه لا « يكون » جرسونا ، بل الأحرى انه « يجعل » أو « يخلق » من نفسه جرسونا . والآن ، فان « كونه جرسونا » يتألف من مجموعة من الحركات واللفتات المقننة والنمطية ، التى تكاد تجعل منه شبيها بالآلة . ومثل هذه النماذج أو الأنماط السلوكية يتوقعها الناس من الجرسون ، وهو بدوره يحاول أن يحقق هذا التوقيع : انه « يلعب » دور الجرسون ، انه « يلعب » وجوده . وعلى هذا ، يصبح

---

(٤٠) EN, p. 68.

الالزام بأن يكون هو ما هو ، لعبة ، تمثيلية · وحرية « ماهو ـ لذاته » تعلو وتجاوز وضعه الممكن ، (كونه جرسونا) تتجلى بوصفها حرية لأن يلعب وجوده وأن يمثل دوره فى الوجود ·

لكن ، هل يمكن تعميم هذه الحالة التى عرضها سارتر بوصفها مثلا ، بحيث يظهر علو الكوجيتو ، أى تحقيق حريته · على أنه لعبة دائمة ، « لعبة وجود » ؟ ان سارتر يقرر بشدة مثل هذا التعميم ، رغم انه لا يجعل من تصور « يلعب دوره فى الوجود » الفكرة الهادية فى تحليله الفنومنولوجى · لكنه فى نقطه حاسمة نجده يربط بين هذه الفكرة وبين الوضع العام للانسان ، وهذه النقطة هى أن الامكان الأساسى الذى يميز الوجود الانسانى يتجمد ، فالانسان يكون ويظل ماضيه ، وهذا الماضى يمنعه من أن يخلق وجوده بحرية ·

لكن اذا كان الانسان لا يقوى الا على أن يلعب وجوده ، عندئذ لا تكون حرية « ما هو ـ لذاته » الا قدرته على أن يقوم بدور مرسوم له من قبل فى مسرحية الوجود ، حيث لا يكون دوره ولا تفسير هذا الدور نتيجة اختياره الحر · وبدلا من أن يظهر علو الكوجيتو على أنه أصل سيطرة الانسان على نفسه وعلى العالم ، فانه يبدو كما لو كان خاضعا ومتأثرا بالآخرين · فضلا عن أن حرية الانسان لا تكمن فى العلو « الحر » للكوجيتو ، وانما تكمن بالأحرى فى سلبه · لكن سلب الـ « ما هو ـ لذاته » هو « ما هو ـ فى ـ ذاته » ، وسلب الكوجيتو هو حالة كونه شيئا أو طبيعة · وعلى هذا ، يمضى التحليل الأنطولوجى الفنومنولوجى حتى يصل الى مجال « التشيؤ » ·

وحالة التشيؤ تبدو فى فلسفة سارتر على مستويين مختلفين : (١) على مستوى الوجود الفردى بوصفه « موقف رغبة (جنسية) » · (٢) على المستوى التاريخى ـ الاجتماعى من حيث هو الموقف الثورى للبروليتاريا · سارتر لم يبين الصلة بين هذين المستويين ، وانما ناقش المستوى الأول فى « الوجود

والعدم » ، أما الآخر ففى مقاله « المادية والثورة » ثم فى « نقد العقل الديالكتيكى » .

وان نعرض لتحليله للمستوى الثانى . لأنه تحليل اجتماعى ـ اقتصادى أكثر منه تحليل انطولوجى فنومنولوجى . بل يهمنا ـ على العكس من ذلك ـ تحليله للمستوى الأول ، لاتصاله الوثيق بالأنطولوجيا الفنومنولوجيه عنده :

يرى سارتر أن الرغبة هى فى جوهرها « الرغبة الجنسية » ، فالجنسية ـ فى نظره ـ ليست حادثة عارضة ، ارتبطت بطبيعتنا الفسيولوجية ، وانما هى بناء أساسى لـ « ما هو ـ لذاته » فى وجوده للآخرين(٤١) . ولقد كان سارتر يصف هذين النمطين من العلاقات الانسانية على أساس العلاقات الجنسية (السادية) و(الماسوشية)) ، أما الآن فقد أصبحت الجنسية هى القوة التى تعطل جهاز الحرية والفاعلية والأخلاق الوجودية .

ومهما يكن من أمر النشاط الذى قد تولده الرغبة ، فان كل « تكتيك الحب » ينضاف اليها من الخارج . ان الرغبة نفسها هى ـ ببساطة ـ رغبة فى جسد » ، وهذا الموضوع يرغب فيه كما هو وكما يظهر فى واقعيته الغفل facticite .

وسارتر اذ يصف الرغبة الجنسية وموضوعها ، فهو انما يؤكد الخصائص التى تجعل من هذه العلاقة نقيضا « لما هو ـ لذاته » وفاعليته . يقول : (أنه) لفى الرغبة الجنسية يكون الوعى كما لو كان بليدا غير مشحوذ ، ويبدو المرء تاركا نفسه لتسوده الواقعية الغفل (وجود المرء بوصفه جسدا) . متوقفا عن الهرب منها ، منزلقا نحو رضا سلبى بالرغبة (٤٢) . تلك هى نهاية علو الكوجيتو التى يتوقف عندها ، وذلك هو شلل الحرية والمشاريع والأدوار . وان نفس القوة التى تعطل الدور الذى يقوم به « ما هو

---

(٤١) EN, p. 452.

(٤٢) EN. p. 457.

لذاته » تعطل أيضا استلابه ، فالرغبة الجنسية تكشف عن موضوعها بوصفه منسلخا عن جميع المواقف والحركات التى تجعل منه أداة مقننة ، تكشف عن « الجسد بوصفه لحما وبالتالى بوصفه تجليا منيزا ومضيرا اخاذا للواقعة الغفل(٤٢) » • ان العبودية والقهر يقضى عليهما ويستبعدان ، لا فى مجال النشاط الهادف القائم على خطط ومشروعات . وانما فى مجال « الجسد معاشا بوصفه لحما corps vécu comme chair • وبنفس التناول لا تكون صورة الانجاز والاشباع فى العلو الدائم « لما هو ــ لذاته » وانما فى سلبه ، فى « وجوده موضوعا لنفسه وللآخرين•وعلى هذا ، فان التشيؤ نفسه يتحول الى تحرير •

والرغبة الجنسية تحقق هذا السلب للسلب . لا بوصفها مجرد انتكاسة للطبيعة الحيوانية ، بل بوصفها علاقة انسانية حرة وتحريرية • بعبارة أخرى ، ان الرغبة الجنسية لا تكون هى ما هى الا بوصفها فاعلية لما هو ــ لذاته ــ لكنها فاعلية تكون على الأصح سلبا لكل فاعلية ، وتهدف الى تحرير الحضور الخالص لموضوعها • هذه الفاعلية هى الملاطفة a caresse فالرغبة تعبر عن نفسها خلال الملاطفة كما يعبر الفكر عن نفسه خلال اللغة(٤٤) •

وتصدع العالم الذى يسوده التشيؤ وتكشف « اللحم بوصفه امكانا محضا » للحضور لا يتم الا عن طريق الغيرة ، « فالغيرة هى التى تولد الآخر بوصفه لحما لى ولنفسه ، والغيرة هى التى تظهر اللحم بسلخه عن فعله ، وبعزله عن الامكانيات التى تحيط به »(٤٥) وعلى هذا ، فان الأنا بعزلتها الكاملة عن امكانياتها ، وبنسيانها لحريتها ومسئوليتها ، وبانسلاخها عن جميع الأدوار والانجازات ، أى فى كونها موضوعا محضا (جسدا معاشا بوصفه لحما) ــ تجد نفسها بذلك فى الآخر • فالعلاقات بين الناس أصبحت علاقات

---

(٤٣) Ibid., p. 458.
(٤٤) Ibid., p. 459.
(٤٥) Ibid., p. 456.

بين أشياء ، لكن هذه الحقيقة لم تختفى وتتشوه بالأيديولوجيات الاجتماعية. فالتشيؤ لم يعد يساعد على استمرار الاستغلال ، وانما هو فى مجموعة يتحدد ويتعين بمبدأ اللذة » .

فضلا عن أن التغير الأساسى فى البناء الوجودى الذى تحدثه « الرغبة الجنسية » يؤثر لا فى الافراد المعنيين بها فحسب . بل ويؤثر أيضا فى عالمهم الموضوعى . فان للرغبة الجنسية عند سارتر وظيفة معرفية (ابستمولوجية) : فهى تظهر العالم (الموضوعى) فى صورة جديدة . يقول : « اذا كان جسدى . . . لم يعد بحس أنه الأداة التى يمكن أن تستخدمها اية أداة أخرى أى بوصفه تنظيما تركيبيا لأفعالى فى العالم ، واذا ما عنته بوصفه لحما ، فعندئذ أدرك الموضوعات فى العالم(٤٦) » . ويذهب سارتر الى أن « الموقف الراغب » L'attitude de sirante يحرر العالم الموضوعى والأنا على السواء . من السيطرة والاستغلال . ويقضى على طابعهما « الأداتى » . ويكتشف بذلك حضورهما الخالص . يكشف « لحمهما » .

رأينا أن سارتر يركز اهتمامه على علاقة الامتلاك أو الاستيلاء تركيزا يسود « الوجود والعدم » كله ، وهى علاقة لا تقوم فقط بين « ما هو ــ لذاته » و « ما هو ــ فى ــ ذاته» فحسب . بل وأيضا بين «ما هو ــ لذاته و «الآخر» ، فهذه العلاقات الانسانية المتبادلة يفسرها سارتر عادة على أساس «الامتلاك». ورأينا أخيرا أن « الرغبة الجنسية » ــ فى نظر سارتر ــ هى المحاولة التى تهدف الى امتلاك الآخر امتلاكا حرا ، أو بعبارة أخرى نقول: انها محاولة لأن يمتلك صاحبها ــ بحرية ــ حرية الآخر . وفى اللحظة التى يبدو فيها أن ثمت تحققا أو انجازا أو امتلاكا ، فعندئذ يصبح الانسان شيئا : جسدا أو لحما . وتصبح فاعليته الحرة تصورا تاما ، فالأنا ــ وقد انفصلت عن الأشياء وبالتالى سيطرت عليها واستغلتها واستخدمتها ــ أصبحت الآن هى نفسها « شيئا » .

---

(٤٦) Ibid., p. 461.

ان الهوة الديكارتية بين الجوهرين ـ الانا والشيء ـ يمكن عبورها . لان كلا منهما قد غير من جوهريته ، من ماهيته ، فالأنا فقدت طابعها وخاصيتها فى أن تكون « ما هو ـ لذاته » ، والموضوعات حصلت على ذاتية خاصية بها .
وعلى هذا ، فالموقف الراغب يكشف عن امكانية قيام عالم يكون الفرد فيه منسجما تمامامع الكل . عالم يكون فى نفس الوقت هو السلب لهذا الذى أعطى للأنا الحرية ، لا لشيء الا لكى يقوى من خضوعها الحر للضرورة .
وبالاشارة الى هذه الصورة من صور « الحقيقة الانسانية » ، فان انطولوجيا سارتر الفنومنولوجية تعطل وتقضى على تصورها الأساسى فى الحرية . هذا التصور الذى لم يتناوله سارتر الا من خلال خلفية أو أرضية عالم يسوده التشيؤ والاستلاب . ان الانسان الحر عند سارتر انسان مستلب أو مغترب ، فالاشباع الحر الذى يحققه « الموقف الراغب » ينتهى فى موقف اخفاق آخر . فالانسان محصور دائما داخل دائرة من العلاقات السادية والماسوشية .

تلك هى الأنطولوجيا الفنومنولوجية عند سارتر ، وقد رأينا كيف أن أسلوب سارتر الوجودى قد قصد منه أن يؤكد الحركة باطلاق للكوجيتو . لـ « ما هو ـ لذاته » ، للذات الخلاقة المبدعة . وقد رأينا أن انطولوجيا سارتر الفنومنولوجية الوجودية تتلاعب بكل اثبات حتى تحيله وتظيره سلبا ، وتصف كل عبارة حتى تحولها الى عكسها ونقيضها ، وتمد كل قضية الى اللامعقول والمحال ، وتجعل الحرية قهرا والقهر حرية ، تجعل الجبر اختيارا والاختيار جبرا ، وتنتقل من الفلسفة الى الأدب ومن الأدب الى الفلسفة ، وتخلط الأنطولوجيا بالجنس ، ورأينا أيضا كيف أنه يترجم « روح الجد » esprit de serieux عند هيجل وهيدجر الى أسلوب روائى يميل الى السطحية والابتذال ، وأصبح التحليل الأنطولوجى يتضمن سلسلة من « مناظر الحب » scénes amoureuses .

وقد يصلح هذا الأسلوب الفلسفى الهجين فى تصوير وضع الانسان المستلب المغترب ، الذى يجاهد فى سبيل القضاء على هذا الاستلاب بأن يكون حرا على

الحقيقة ، لكنه يخفق دائما أبدا فى تحقيق هذا الهدف ٠

والواقع أن أنطولوجيا سارتر الفنومنولوجية هذه ، أقامها وسط ظروف عصر يتسم بالاستلاب والتشيؤ والتمزق ، عصر يسوده الشعور باللامعقول والمحال . كما قال كامى فى بداية « أسطورة سيزيف » ٠ وكان عصر كبت للحريات واستبداد وطغيان . فقد كان النظام النازى فى تمام قوته . وكانت الجيوش الألمانية تحتل فرنسا . وما كان السؤال ـ الذى يلح على الفلاسفة الفرنسيين آنئذ ـ عن فكرة مجردة بقدر ما كان عن الوجود الملموس العينى للفرد . عما هى التجربة العينية والواضحة التى يمكن أن تقدم الأساس لحياته . هنا والآن فى هذا العالم ٠

لقد كان ذلك العالم يتميز بالخرق وانعدام المعنى ٠ وفى ظلاله ألف سارتر كتابه « الوجود والعدم » الذى قدم فيه تحليله الأنطولوجى الفنومنولوجى للحرية٠لكن تجربة لا معقولية العالم ، وإخفاق الانسان تظهر عند سارتر على أنها تجربة وضعه الأنطولوجى . فالانسان بما هو كذلك يعلو على وضعه التاريخى ويتجاوزه ٠ وتطور فلسفة سارتر الوجودية تشمل فترة الحرب والتحرير والجلاء واعادة البناء . وفى أثناء هذه الظروف لم يتغير مفهومه عن « الحقيقة الانسانية » ويظل ـ فى رأيه ـ هو هو . لا يتغير بتغير الظروف التاريخية ٠

وسارتر يعرف الوجودية بأنها ذلك المذهب الذى يقول « بأن الوجود يسبق ويخلق دائما الماهية » ٠ ولكن وجود الانسان فى فلسفته هو نفسه ـ اذ يخلق ماهيته ـ محدد بالبناء الأنطولوجى للانسان ، وما صور وجود الانسان العينية المتعددة الا امثلة لهذا البناء ، ويستخدمها سارتر لهذا الغرض وحده ، أى بوصفها امثلة ٠ وكما سبق ن ذكرنا ٠ ان كتاب « الوجود والعدم » ما هو الا محاولة انطولوجية فنومنولوجية عن الحرية الانسانية . ألفه سارتر فى فترة الاحتلال الالمانى لفرنسا٠وهو يرى أن الحرية الأساسية للانسان تظل هى نفسها

قبل وأثناء وبعد الاستعباد الاستبدادى للانسان ، ذلك لأن الحرية هى بناء الوجود الانسانى ولا يمكن أن تعدم أو يقضى عليها حتى لو تحت أقسى الظروف وأكثرها وحشية : فالانسان حر حتى وهو بين يدى معذبيه وقاهريه ·

— ب —

قلنا ان سارتر يفرق بين الأنطولوجيا التى هى وصف للوجود ، والميتافيزيقا التى هى بحث فى أصول الوجود . وقد فرغنا تواً من أنطولوجيا سارتر الفومنولوجية · أما الآن فسوف نعرض لبحثه الميتافيزيقى ، الذى لم يكن اهتمامه الرئيسى . ولذلك خصص له بضع صفحات قليلة فى نهاية « الوجود والعدم » :

فيما يتعلق بأصل الوجود ، نجد سارتر يفرق بين أصل الوجود — فى ذاته . وأصل الوجود — لذاته · ففيما يتعلق بالأول — أى مسألة أصل العالم ، نجد رأى سارتر واضحا وهو :من العالم«بلا مبرر،وبلا سبب وبلا ضرورة(٤٧)» أى لا مبرر له ولا سبب ولا ضرورة · ويطلق على الوجود الفعلى الخارجى اسم « المطلق الممكن(٤٨) » ، فهو مطلق لا بمعنى أنه ضرورى ، بل بمعنى انه لا يمكن استنباطه ، وهو ممكن بمعنى أنه موجود ، لكن من الممكن الا يوجد أيضا . أى انه مثل ممكن الوجود عند الفلاسفة الاسلاميين ، « وهو ذلك الذى لا ضرورة فيه بوجه · أى لا فى وجوده ولا فى عدمه » ·

لكن،كيف يبرهن سارتر على أمثال هذه الآراء الجذرية ؟ ان حجته يقدمها لنا ولفريد ديزان ، فى دراسته القيمة عن « الوجود والعدم » والتى تحمل

---

(٤٧) Ibid., p. 8. Cité par Wilfrid Desan, The Tragic Finale, Harper Torchbooks, N.Y., 1960, p. 174.

(٤٨) Ibid., p. 731.

عنوان « النهاية الأسيانة » ـ بقدمها على النحو التالى : (٤٩) أن الموجود ـ فى ذاته لا يمكن أن يضع نفسه موضع التساؤل • انه موجـود كثيف ، صلب ، ثابت ،ليس فيه فجوات ، بدون أى وعى أيا كان • أما الموجود ـ لذاته فهو ـ على العكس ـ يمكن أن يضع الأسئلة عن الأصول • بيد ن الموجـود ـ لذاته لا يكون الا لأن هناك موجودا ـ فى ذاته ، فالموجود ـ لذاته لاحق على الموجود ـ فى ذاته ،الذى هو الوجود الحقيقى ، الواقعى والتام ، أى أن سارتر ينسب الى الموجود ـ فى ذاته نوعا من الأولوية الأنطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الموجود ـ لذاته وكأنه ظاهرة ثانوية • فالوعى ـ الذى ما هو الا الموجود ـ لذاته ـ هو شىء آخر غير الوجود ، و لايجىء الى الوجود الفعلى الخارجى الا اذا كان هناك موجود (أى وجود ـ فى ـ ذاته) • ومن ثم فالوعى نفسه ليس فىمقدوره أن يسبب او يبرر الوجود ـ فى ـ ذاته ، ذلك أن هذا الوجود الأخير ـ متقدم على الـ « ما هو ـ لذاته » ، وبالتالى فهو بلا سبب ولامبرر •

وواضح أن سارتر فى مثل هذا التأمل الميتافيزيقى • يستخدم ـ بمهارته المعهودة ـ الفكرة الشائعة ، فكرة الـ « ما هو لذاته » ، فمنذ أن قرر دفعة واحدة وقاطعة ـ فى الصفحات الأولى من كتابه ـ أن الوجود هو فقط الـ « ماهو ـ فى ـ ذاته » وأن الـ « ماهو ـ لذاته » مـاهى الا خـواء وفراغ ، قيمتـه كلها تتمثل فى أنه يجعل الوجود يظهر وقابلا لأن يعرف ـ منذ هـذا التقرير وما من مكان هناك لأى موجود آخر أياكان •

صحيح أن سارتر افترض امكانية ثالثة (الى جـانب امكانيتى : الـ : ما هو ـ لذاته » والـ ما هو ـ فى ـ ذاته ») ، وهى امكانية موجـود ـ لذاته ـ فى ـ ذاته ، أى تركيب من الامكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله • ويمكن لهـذا الموجـود أن يفسر أصـل الأشياء ، وأن يمدنا بالأساس الميتافيزيقى ـ الذى نوده ـ للعالم • وسارتر يطلق عليه اصطلاح اسبينوزا •

---

(٤٩) وسوف نعتمـد على تحليل ولفريد ديزان فى كتابه المذكور هـذا فيما يختص بالبحث فى أصل الوجود •

الوجود ـ علة ـ ذاته Ens Causa sui ، لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه ، فما من شيء هناك مثل هذا الموجود ـ لذاته ـ في ـ ذاته . والسبب هو أن التوحيد بين الوعي والوجود الكثيف الصلب يؤدي الى القضاء على الوعي ذاته وانمحائه . والواقع أن ـ رغبـة ـ الـ « مـا هو ـ لذاته » كما تصـورها سـارتر ، رغبـة غامضة ، لأنه عنـدما يظل وعيا ، فانه يظل ناقصـا غير كامل ، اذا ما حـاول أن يصـبح « مـا هـو ـ في ـ ذاته » فانه فيحطم نفسه .

وموقف سارتر فيما يتعلق بأصـل العالم ووجـود الله (وهما مشكلتان ميتافيزيقيتان حسب اصطلاحه) يمكن أن يوجز على النحو التالي :

ليس ثمت الا نوعان من الموجودات : الموجـود ـ في ـ ذاته والموجـود ـ لذاته . والموجود الواقعي هو الـ « ما هو ـ في ـ ذاته » (ولنرمز له بالرمز س) أما الموجود الثاني فهو الوعي الانسـاني أو الـ « ما هو ـ لذاته ، الذي هو في الواقع سلب للموجود الواقعي الحقيقي (ولنرمز له بالرمز ص) . وس لا يمكن أن يكون هو الله ، لانه كثيف وأصم . وص لا يمكن أيضا أن يكون هو الله ، لأنه في أساسه وجوهره ، ناقص ، ويجيء ـ من الناحية الأنطولوجية ـ بعد س . وكذلك لا يمكن لمجموع س + ص أن يقدم لنا تصور الله س . + ص ما هو الا تحطيم لـ س ، فاله غير واع لا يكون الها .

والنتيجة هي أن البحث عن أصل العالم ، بحث لا جدوى منه ولا معنى له . انه اهتمام لا ضرر منه ، لكنه لا يفضي الى نتيجة أيا كانت .

والآن نستطيع أن نفهم ـ على نحو أوضح ـ هدف سارتر في أن يجعل الديالكتيك الخاص به يتعلق بالحكم السالب ، والتساؤل أو الاستفهام ، والتحطيم ، ويتعلق على وجه الخصوص بسوء الطوية أو النية ، فسارتر يقصد أولا وقبل كل شيء الى هوية identity ووحدة unity الـ « ما هو ـ لذاته ـ » ، فهو يذهب الى أن المرء لكي يكون حاضرا الى نفسه معناه

ان لا يكون نفسه تماما . ان تكون حاضرا الى نفسك يتضمن « عدم ـــ التطابق » ، لأنه يفترض الانفصال على نحو أو آخر . بعبارة أخرى نقول : ان الانسان هو دائما على « مسافة » من ذاته ، فهو « موجود ـــ لذاته » ، ولا يمكن أن يتطابق مع ذاته ، والا اصبح « موجودا ـــ فى ـــ ذاته » . ونفس الاتجاه نلاحظه فى تناوله للزمانية ، فال « ما هو ـــ لذاته » هو ـــ كما رأينا ـــ لا يمتلك ذاته تماما وكلية ، وانما هو يمد نفسه عبر الماضى والحاضر والمستقبل ، يعيش « فى الزمان » ، أى على التوالى . وعلى هذا ، فان ال « ما هو ـــ لذاته » ، ناقص ابدا ، ولن يكون كاملا على الاطلاق . وما ديالكتيك سارتر الا برهنـــة مستمرة قصد منها تأكيد هـــذا « النقص » الأساسى لل « ما هو ـــ لذاته » ، ومن السهل اتخاذ الموقف الميتافيزيقى اذا ما تمت البرهنة على أن الوعى الانسانى هو « العدم » وأن العالم هو « الوجود » .

ان جهد سارتر هو فى أساسه هجوم ضد الميتافيزيقا ، اى ضد كل بحث عن أصـــول الوجـــود . ولقد أصاب أحد الباحثين وهو pedro Descops حين قال ان مذهب سارتر قصد منه أن يكون دفاعا عن الالحاد . ومن المهم ـ فى رأى ديزان ـ أن ندرك أن الحاد سارتر ينشأ عن تصوره للـ « ما هو ـ لذاته » . فسارتر يعد فكرة الله حدا مثاليا لل « ما هو ـــ لذاته » ،حيث يفترض أن كلا من التصورين المتناقضين : ال « ما هو ـــ لذاته » وال « ما هو ـــ فى ذاته » يتحدان ويوفق بينهما فى تركيب يجمع بينهما . وهذا مستحيل بالفعل . لكن المشكلة كلها هى ـــ فيما يقول ديزان ـــ ما اذا كان تصـــور موجود أعلى يجب أن ينظر اليه على هذا النحو . فقد يكون من الصعب اثبات وجـــود الله ، لكن قد يكون من الجـــرأة القول بان الله موجود ، وأنه من الواجب ان يكون ثمت مزيج من الكون المادى والوعى الانسانى ، أي موجود ـــ لذاته ـــ فى ـــ ذاته .

هنا نلاحظ نفس « النزعة العقلية الفاسدة » التى عبر عنها وليم جيمس فى العبارة المشهورة التالية : « القطة تنظر الى الملك » ، فان تصور ملك

ننظر اليه القطة لا يعنى شيئا لملك يحب زوجته وملك يحكم مملكته . وعلى هذا ، فهناك ثلاثة ملوك لا يمكن الخلط بينهما ، فالملك الذى تنظر اليه القطة قد لا يكون هو الملك الوحيد . والطريقة التى ينظر بها سارتر الى الله قد لا تكون هى الطريقة الوحيدة التى من خلالها يجب النظر الى الموجود الأعلى (٥٠) .

وقد لاحظ ديزان أن موقف سارتر الالحادى يتناقض مع موقفه الابستمولوجى ، ففى الفصل الأول من « الوجود والعدم » يقرر سارتر ان وجود الموجود الخارجى : المفارق للظواهر transphenomenal ، هو شرط ادراكى الحسى للظواهر . ولكن المشكلة هى فيما اذا كان « الموجود — علة — ذاته » أى الموجود الأعلى (الله) ليس هو — الشرط لتفكيرى مثلما يكون « الموجود — فى — ذاته » المفارق للظواهر هو الشرط الادراكى الحسى الظواهرى . وكل من الموجودين (أى « الموجود — فى — ذاته » و « الموجود — علة — ذاته ») يمكن أن ننظر اليهما على انهما مشروعان للحاجات الانسانية ، فحاجتنا اليهما هى وحدها التى دفعتنا الى تقريرهما . ووضع كل « مشروع » منهما قبالة الآخر وضده ، لا يعنى ان هنك اى فرق بينهما ، سوى أن احدهما (وهو الموجود الأعلى) يحفظ ذلك الجزء من الحرية الذى يجعلنى قادرا على تخيله ، أما الآخر (وهو الموجود — فى — ذاته) فيقهره ويكبته . واذا كانت فنومنولوجيا سارتر تؤكد ما هو مفارق للظواهر حتى لو لم يظهر بعد ، فلماذا لم يؤكد سارتر « وجود الله » ؟ واذا كان الموجود المفارق للظواهر ليس هو « للشىء الحاضر فى الشخص » بل هو على الأصح « الشرط لكل تكشف » ، فما من سبب يدعو الى انكار عملية تبحث عن فكر سرمدى بوصفه أساسا لتفكيرى . وعلى هذا ، فثمت عدم اتساق فى أن يكون المرء فنومنولوجيا على طريقة سارتر وان يكون فى نفس الوقت ملحدا .

ان سارتر يعد نفسه ملحدا . لكن موقفه غامض : غير مستقر ،

---

(٥٠) Desan, W. op. cit., p. 177.

يتسم بالقلق والتذبذب ، فهو مثلا يقول ما نصه : « ان الله قد مات ... لقد حاول هيجل ان يستعيض عنه (أى عن الله) بمذهب ، (لكن) المذهب انهار وتحطم . وكومت حاول ان يستعيض عنه بدين الانسانية ، لكن الوضعية تحطمت أيضا وانهارت ... الله قد مات . لكن الانسان مع ذلك لم يصبح ملحدا ، فصمت الموجود العالى ارتبط بدوام الحاجة الى الدين فى نفس الانسان الحديث ... لم يزل هذا هو الشىء الأعظم ، اليوم كما كان بالامس ... الله صامت وهذا ما لا يمكننى أن انكره — فكل شىء فى نفسى يستلزم ويدعو الرحمن وهذا ما لا يمكننى أن انساه ... والواقع ان هذه التجربة يمكن أن نتبينها على نحو أو آخر عند أغلب المؤلفين المعاصرين : فبى التعذب أو المعاناة ، عند يسبرز . والموت عند مالرو ، وعمل سيزيف اللامعقول عند كامى (٥١) » .

بعد هذا النص لابد أن يتساءل المرء عما اذا كان الحاد سارتر ليس رفضا لله بقدر ما هو غياب لله . انه هنا يقترب من هيدجر الذى يسلم بأن اله عصرنا قد مات ، ولم يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح التواصل بين بنى الانسان ، الواهب للوجود المعنى والجلال ، اى اننا فى انتظار الرحمن الجديد . وتلك نزعة لا ادرية — تقول بغياب الله أكثر منها نزعة الحادية تقول بعدم وجود الله اصلا . لكن سارتر فى مواضع أخرى عديدة من رواياته ومسرحياته ، بل وتصريحاته ، يعلن صراحة عن موقفه الالحادى . فهو يقول مثلا : « ان المسيحيين يبدأون من المصادرة التى تقول : « ان الله موجود » . أما أنا فأبدأ من المصادرة التى تقول : « ان الله غير موجود » (٥٢) . وهذا اعتراف واضح ، وله مغزاه حقيقة .

وأيا ما قد تكونه الأسباب الحاسمة لالحاد سارتر . فان من الممكن الاعتقاد بأن سارتر فى تأكيده ضرورة المطلق ولزومه قد هذب وطور فكرة

---

(٥١) Quoted from Desan, p. 179.

(٥٢) Ibid., p. 180.

ذات جذور عميقة فى الطبيعة الانسانية . فلقد كان الفلاسفة والمتصوفة والشعراء أكثر من غيرهم وعيا بهذه الفكرة (فكرة المطلق) ، لكن كل موجود انسانى فى لحظات معينة من وجوده يستشعر نداء هذه الفكرة ، نداء المطلق . وقد استطاع سارتر بمهارته الفائقة ان يخفف من وطأة هذا الجانب والحاحه . وهذا من حقه ، ومع ذلك فان القارىء لا يستطيع ان يتخلص من شعور بعدم الاستقرار او القلق لأن سارتر خلق حاجة الى المطلق دون أن يقدم اية علاج أيا كان — فالانسان يرفع يديه عاليا الى السماء ، لكن ما من مجيب ، وما من اجابة . وهذا الشعور سوف يزداد تعقيدا عندما نبحث اصل الـ « ما هو — لذاته » :

اذا كان البحث عن أصل العالم ، بحثا فارغا من المعنى ، فان هـذا الحكم لا يمكن ان يقال على البحث عن أصل الـ « ما هو — لذاته » ، لان « ما هو — لذاته » يتميز — فيما يقول سارتر — بأنه ينظر فى اصله ، لكن هذا البحث فى أصل الـ « ما هو — لذاته » ، هو — كما سنتبين الآن — مهلك لأنطولوجيا سارتر ومهدد لها .

فمن أين يجىء الـ « ما هو — لذاته » ؟ .

« كل شىء يحدث كأن الـ « ما هو — فى — ذاته » ، فى مشروع تأسيس ذاته ، قد أعطى نفسه تعين modification الـ « ما هو — لذاته » . ومع أن سارتر يقول : كان ، فان هذا مستحيل ، اذا كانت تعريفات المناطق الرئيسية فى أنطولوجياه صحيحة متسقة وثابتة . فالموجود فى — ذاته ، الكثيف ، الصلب ، الموجود الغليظ فى مذهب سارتر ، **لا يمكن ان يخطط او يهدف الى ان يصبح « ما هو — لذاته »** « ان التناقض واضح ، وسارتر نفسه يضطر الى الاعتراف به ، فهو يقول : « ان الأنطولوجيا هنا تجابه تناقضا عميقا ، فلكى تكون قادرا على أن تتكلم عن مشروع يؤسس نفسه ، فلابد أن تتصور « ما هو — فى — ذاته » يكون — فى الأصل — حاضرا الى ذاته ، اى ، ان تتصور « **موجودا — فى — ذاته** »

يكون وعيا فى نفس الوقت » . وعلى هذا النحو ، يبدو أن مذهب سارتر لكى يفسر انحدار الـ « ما هو — لذاته » من الـ « ما هو — فى — ذاته » ، فلابد أن يرتكز على « موجود — فى — ذاته » يسلك كأنه « موجود — لذاته » (٥٣) .

وسارتر يؤكد — مرارا وتكرارا — أن التصور الذى يجمع بين الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — فى — ذاته » فى تركيب واحد ، تصور مستبعد تماما . يقول . « ان الموجود المثالى : الموجود الكلى ، التصور الذى يجمع فى تركيب واحد الـ « ما هو — فى — ذاته » والوعى (أو الـ « ما هو — لذاته ») ، هذا الموجود المثالى الذى لابد أن يكون الـ « ما هو — فى — ذاته » مؤسسا بالـ « ما هو — لذاته » ومتوحدا مع الـ « ما هو — لذاته » الذى يؤسسه — هذا الموجود لابد أن يكون هو « الموجود — علة — ذاته » ens causa sui (الموجود الأعظم : الله ...) لكن الأشياء تكون كذلك بحيث أن الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — فى — ذاته » يستبعد كل منهما الآخر استبعادا كاملا ، وبحيث تجعل مثل هذا التركيب المثالى مستحيلا . ونحن بهذا التأكيد لا نعنى ان « التكامل » قد تم ، بل على العكس ، انه لن يتم أبدا ، لأنه كان مرغوبا فيه دائما ، لكنه غير ممكن على الاطلاق (٥٤) .

وعلى هذا ، فالمشكلة تظل قائمة بدون حل ، ذلك ان سارتر يعجز عن ان يقدم تفسيرا لأصل الـ « ما هو — لذاته » دون أن يتخلى عن تعريفه للـ « ما هو — لذاته » . لكنه يترك المشكلة للميتافيزيقيين « كيما يقوموا بصياغة الفروض التى (سوف) تتيح لنا أن نفهم « ظهور ونشأة الـ « ما هو — لذاته » من الـ « ما هو — فى — ذاته » وهو يتساءل عما اذا كانت الحركة هى « المحاولة » الأولى للـ « ما هو — فى — ذاته » ليصبح « ما هو — لذاته » وان يؤسس نفسه . ونحن أيضا نتساءل . لكن بعد ما قد قاله لنا عن

(٥٣) Ibid., p. 181.
(٥٤) Ibid., p. 182.

تصورى الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — فى — ذاته » . سوف نستخلص أن الميتافيزيقيين سوف يصمتون ويتمسكون بأحبال اللامعقول « اننا فى قلب اللامعقول (حقا) ونحن نتساءل عما اذا كان سارتر قد حكم على نفسه أن يلف ويدور فى دائرة جهنمية : فى داخلها حصر نفسه بارادته » (٥٥) . هكذا كان حكم جابريل مارسل على سارتر .

وسارتر قد بين خلال تحليله الفنومنولوجى اخفاقات الفاعلية الانسانية . فالـ « ما هو — لذاته » نقص ، انتصاره على « ما هو — فى — ذاته » اخفاق ، وعلاقاته مع الآخر وهم . والآن يواجه — فى نهاية كتابه ، فى نهاية كتابه ، فى فصل قصير عن « التناول الميتافيزيقى » — يواجه تناقضا غير قابل للحل ، ويواجه تهديدا خطيرا لمذهبه الأنطولوجى . ولقد كان من الممكن أن يكون التسليم بوجود الله منقذا لسارتر من الوقوع فى هـذا التناقض ، باعتبار أن الله هو ذلك التركيب او « الموجود — فى — ذاته — لذاته » . ولكن سارتر — للأسف — رفض الأخذ بهذه الفكرة ، فليس ثمت اله عند سارتر . لقد اختار ، اختار رفض الله ، رفض الآخر ، اختار لامعقولية وجوده الخاص ، اختار الحضرة الكثيفة لموجود — فى — ذاته ، كثيف غير قابل للتفسير . لم تعد هناك مشاكل اكثر من ذلك . وعلى هذا فسارتر قد انحصر داخل طريق مسدود مساكن .

الآن يستطيع المرء أن يفهم المقصود بما يسمى بالغثيان nausé ، فالغثيان عند سارتر من الممكن أن يحدد بوصفه رد فعل اساسى يقوم بـه الـ « ما هو — لذاته » ضد لامعقولية وجوده الخاص ووجود العالم . والفزع والضيق والاشمئزاز كلها تتجلى فى الغثيان : « فما من وجود ضرورى يمكن أن يفسر الوجود الفعلى الخارجى ... انه عتوبة تامة . الكل عفوى ، هذه الحديقة ، هذه المدينة وأنا نفسى . وعندما يحدث أن يتحقق المرء من ذلك وأن يحققه ... فعندئذ يبدأ كل شىء يطفو ... ذلك هو الغثيان » .

---

(٥٥) Ibid

وسط هذا الانهيار الشامل لجميع القيم الايجابية تبقى قيمة واحدة هى الحرية . « فالحقيقة الانسانية حرة ، هى فى أساسها حرة تماما » . وهذه الحرية لا تخدم اية قيمة أخرى . انها قيمة مطلقة عليا . فابطال روايات سارتر يختارون من اجل لذة الاختيار ، ولا يستخدمون حرياتهم من أجل قيمة اعلى : الحب مثلا أو الفعل . انها — فيما يقول ديزان — حرية وليست تحريرا (٥٦) .

وقد عرضنا من قبل لتحليل سارتر للحرية وهو التحليل الذى يؤلف الأنطولوجيا الفنومنولوجية عنده . لكن ، هل الوصف الفنومنولوجى يكون وحده الفلسفة ؟ او بعبارة اخرى ، هل تقف الفلسفة عند حد الوصف الفنومنولوجى ؟ . انه عندما يتم الوصف الفنومنولوجى الموضوعى الدقيق ، فان الفلسفة ذاتها لا يمكن ان ننظر اليها على انها منتهية ، بل على العكس ، نحن نحتاج الى « مذهبة » لما قد جمعناه على نحو وصفى ، والى استكشاف للحقيقة بواسطة تناول منطقى — استنباطى . ولا شك أن انطولوجيا سارتر محاولة للمذهبة ، لكنها تستبعد الاستكشاف بواسطة أى منهج فيما عدا المنهج الفنومنولوجى . ان سارتر لم يستبعد — من الناحية الشكلية — الميتافيزيقا ، لكننا — كما رأينا — نجد أن القضايا والنتائج التى ترتبت على انطولوجياه الفنومنولوجية تجعل من المستحيل اقامة بناء ميتافيزيقى على نحو استنباطى . فالقضية الأساسية يبدو أنها تلك التى تقول بأن ما لا « يظهر » هو — فى حد ذاته — غير موجود ، ومن ثم يكون لدينا رفض صورى شكلى لتصورات مثل السببية والجوهر . « فما من شىء وراء ما يظهر » او « ما من شىء بالنسبة له جوهرى » ، فأمثال هذه الكلمات التى قالها نيتشه تبدو — فى نظر سارتر وبعض الفنومنولوجيين الآخرين (وعلى وجه الخصوص لندجريه Landgrebe) وكأن لها معنى ايجابيا تحريريا . وذلك لأنها تجعل الانسان يبحث عن المطلق بوصفه شيئا يظهر نفسه فى وجوده الخارجى هنا والآن ، يوجهه الى تلك اللحظة فى وجوده

(٥٦) Ibid., p. 184.

حيث يجب عليه أن يثبت قيمته ، ويعرف أنه هنا والآن ، فعلى النقطة حيث يقف ، يكشف المطلق نفسه ، وليس فى العلو « وراء العالم » (٥٧) .

ولا شك أن تناول سارتر « ولندجربه » للميتافيزيقا ، تناول قاصر : لأن من غير غير الواضح أن يكون رفض « ما هو وراء » الظاهر عاملا تحريريا كما يدعى لندجربه وبعض الفنومنولوجيين . ان سارتر نفسه لم يشعر بالرضا التام عندما قال بأن المطلق هو « هنا والآن » ، وواضح كذلك ان رفضه أو استبعاده للموجود الأعلى (الله) والخلود ، لا يبعث فى نفسه الفرح والسرور .. لكن الغلطة هى فى مكان آخر .

ان الغلطة تتمثل فى الاعتقاد بأن المنهج الوصفى هو المنهج الأوحد ذو القيمة وجميع الوسائل او المناهج الأخرى للحصول على الحقيقة أو للتوسيع من نظرتنا ، تستبعد بوصفها عقيمة . والنتيجة هى ان ننتقل من موقف يزعم أنه موضوعى ومفتوح الى نزعة تجريبية مقفلة ، وبالتالى ، فان جزءا من عالم الواقع والذى قد يكون موجودا ، يهرب منها والى الأبد ، فلا نستطيع ادراكه . فضلا عن الأوصاف التى تتجمع بواسطة المنهج الفنومنولوجى الموضوعى ، لابد وأن تفسر ، فالفلسفة تتضمن ما هو أكثر من الوصف ، انها تتضمن الى جانب الوصف ، تفسيرا للواقع وردا الى وحدة مذهب . وانه لفى هذه المحاولة لفهم — لا مجرد رؤية — العالم والحقيقة الانسانية ، يكون للمنهج الاستنباطى المنطقى قيمة أساسية لا تنكر ولا يمكن استبدالها بغيرها . فعندما يجزىء التحليل المعطى الى عناصر أولية أو الى ذرات نفسية ، فعندئذ تجىء لحظة تفسير واعادة بناء وحدة الموجودات . لكن ، هل هنك عنصر وحدة وهوية فى المكان يمكن أن نطلق عليه اسم « جوهر » ؟ وهل هناك اتصال انطولوجى فى الزمان ، عن طريقه يؤثر موجود فى موجود آخر ، يمكن أن نطلق عليه اسم « سببية » ؟

---

(٥٧) Landgrebe, Phenomenology and Metaphysics, philosophy and phenomenological Research ; Decembre, 1949.

ان سارتر يرفض هذه الأسئلة ويستبعدها ؛ لأن منهجه لا يسمح له بالخوض فى أمثال هذه التأملات ؛ فهو يتجاهل هذه المشاكل ؛ ولابد أن يتجاهلها . انها فارغة من المعنى . لان منهجه الفنومنولوجى لا يساعده ولا يقدم له حلا لها ايا كان . ومع ذلك رأينا كيف انه أخذ بفكرة موجود انسانى محصور فى سجن تناهيه واخفاقه الدائم ؛ حيث لا مهرب له من دائرة جهنمية من العلاقات السادية والماسوشية . ولم ينجح سارتر فى كسر هذه الدائرة والهرب منها والاتجاه صوب المفارق أو العلى . لأنه لم يلتمس منهجا آخر عندما حانت الفرصة للالتجاء الى هذا المنهج . الى جانب منهجه الأصلى الا وهو المنهج الفنومنولوجى .

ولا شك ان سارتر ادخل تعديلات كثيرة على المنهج الفنومنولوجى ؛ لكن مع ذلك حصره هذا المنهج فى مجال الرؤية والوصف ، وأبعده عن التفسير والفهم ومحاولة اقامة « مذهب » متكامل ؛ وادى به الى استبعاد « ما وراء » الظاهر . او العالى والمفارق ، أى أن سارتر ليس « ميتا — فيزيقيا » بالمعنى الحرفى للكلمة ، وان كان صاحب « أنطولوجيا » بالمعنى الذى يحدده لهذا المصطلح ؛ أى من حيث هى « وصف » لظاهرة الوجود . فالنقطة التى يبدأ منها سارتر هى أن الوجود هو مجموع مظاهره ، ومن ثم تكون مشكلة الأنطولوجيا عنده هى اصلا وجود هذه المظاهر (٥٨) . الوجود يظهر . والوعى هو وعى بشىء ما . « وهذا يعنى أن العلو هو البناء الذى يؤلف الوعى . اى أن الوعى ينشأ معتمدا على موجود آخر غيره (٥٩) .

وقد رأينا أن سارتر يذهب الى أننا نواجه فى قلب الوجود — نواجه الـ « ما هو — فى — ذاته » . الموجود بوصفه موضوعا للوعى ؛ ونواجه ايضا الـ « ما هو — لذاته » ، الاعدام الخالص لهذا الـ « ما هو — فى — ذاته » . أى أن عالم الواقع هو وجود عدم . لكن الانطولوجيا لا تفعل

(٥٨) EN, pp. 12-13.

(٥٩) Ibid., p. 31.

شيئا بالوجود والعدم بوصفهما كلية ، اى فى مجموعهما . والأحرى أن نقول :
« انه اذا كان على « ما هو — فى — ذاته » أن يؤسس نفسه ، فمن الممكن أن يحاول ذلك بأن يجعل من نفسه وعيا (اى موجودا — لذاته) . . . فالواقع ان الوعى مشروع لتأسيس ذاته ، اى ، الوصول الى مرتبة الـ « ما هو — فى — ذاته — لذاته » أو الـ «ما هو — فى ذاته — علة — ذاته » . بيد أننا لا نستطيع أن نستخلص من هذا شيئا اكثر مما استخلصناه . فما من شىء يسمح لنا ان نجزم — على المستوى الأنطولوجى — بأن اعدام « ما هو — فى — ذاته » فى « ما هو — لذاته » يتطلب أن يكون علة — ذاته . . . وعلى هذا ، فالأنطولوجيا سوف تقتصر على اعلان وتقرير ان كل شىء يقع كأن « ما هو — فى — ذاته » فى مشروع لتأسيس نفسه واعطائها تعين الـ « ما هو — لذاته » . وعلى الميتافيزيقا ان تكون الفروض التى تسمح لنا أن نتصور هذه العملية بوصفها الحدث المطلق الذى يتوج المخاطرة الفردية (٦٠) .

« الأنطولوجيا تقتصر على التقرير — وعلى الميتافيزيقا أن تكون الفروض » . هكذا يعفى سارتر نفسه من مسئولية تقديم اى تبرير لانطولوجياه الفنومنولوجية . لكن ، هل يعنى هذا انه لا يمكن قيام ميتافيزيقا للفنومنولوجيا ، لأن مهمة الأنطولوجيا — حسب تعريفه لها — مهمة وصفية محضة ؟ . يبدو ان سارتر يقول شيئا من هذا القبيل عندما يقول : « ان الاسئلة التى تثار عن أصل الوجود او عن أصل العالم ، هى اما فارغة من المعنى أو تتلقى اجابة تدخل ضمن النطاق الفعلى للانطولوجيا (٦١) . اى ان الوجود طالما انه موجود ، بمعنى أن ثمت واقعة لا تقبل الرد فى تجربة الذات وهى تواجه الآخر ، « فان من العبث أن نسأل : لماذا يكون الوجود آخرا ؟ . . . ان السؤال لا يمكن أن يكون ذا معنى الا داخل حدود « ما هو — لذاته » . . . وعلى هذا ، فليس ثمت معنى للتساؤل عما كانه الوجود قبل ظهور

(٦٠) Ibid., pp. 714-715.

(٦١) Ibid., pp. 713.

الـ « ما هو ــ لذاته » (٦٢) . باختصار ، ان الميتافيزيقا بوصفها علم نشأة العالم cosmogonie هى بحث فارغ من المعنى . لكنه سرعان ما يضيف قوله : « ان الميتافيزيقا يجب مع ذلك أن نحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية السابقة على التاريخ ، الأصل لكل تاريخ ، التى هى ارتباط المخاطرة الفردية (او الوجود الفعلى لما هو ــ فى ــ ذاته) بالحدث المطلق (أو ظهور الـ « ما هو ــ لذاته ») . والمهمة التى ترجع الى الميتافيزيقى هى أن يقرر ما اذا كانت الحركة هى أول محاولة يقوم بها الـ « ما هو ــ فى ــ ذاته » لتأسيس نفسه ، وأن يحدد علاقة الحركة بوصفها « مرضا للوجود » بالـ « ما هو ــ لذاته » بوصفه مرضا اشد عمقا يدفع الى الاعدام والافناء (٦٣) .

ثم يختم قوله « بأنه فى هذه الحدود ، يتعين على المرء ان يحاول بناء ميتافيزيقا للطبيعة » . أى ميتافيزيقا تبحث فى أصول « ما هو ــ لذاته » وتبحث فى طبيعة ظاهرة العالم (الكون) . وعلى هذا ، تكون اجابة سارتر عن سؤالنا : هل من الممكن أن نقدم تبريرا ميتافيزيقيا للأنطولوجيا ؟ ــ بالايجاب ، فى الحدود التى ذكرها . وهــذا لا يتعارض مع اســتبعاده للميتافيزيقا بالمعنى التقليدى ، أى ذلك البحث فى « ما وراء » الظواهر ، أو فى الموجود الأعلى ، المفارق للعالم .

ان ســـارتر يصرح بأنه لا يهتم ببحث المشـــاكل الميتافيزيقية بمعناها التقليدى . لكن ، هل يعنى هذا أنه ليست عنده ميتافيزيقا ؟ الا يعد رفضه للميتافزيقا نوعا من الميتافيزيقا ؟ ، ثم الا يعد انكاره لله بحثا فيه ؟ ، واذا كان من الصحيح أن أكثر المذاهب الابستمولوجية تجريبية تفترض ضربا من الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تثبت صدق أو حقيقة جوانب معينة من التجربة وتنكر جوانب أخرى على أنها غير حقيقية وغير ذات معنى ، افلا يصح أن تكون فنومنولوجيا سارتر من حيث هى نظرية معرفة وصفية متضمنة لنوع

---

(٦٢) Ibid., pp. 713-714.

(٦٣) Ibid., p. 714.

من الميتافيزيقا ؟ . الواقع أن سارتر أفاد كثيرا فى ذلك من ميتافيزيقا كل من هيجل وهيدجر .

ان القول بأن سارتر تأثر فى « الوجود والعدم » بكتاب هيجل — « فنومنولوجيا الروح » ، قول قديم معروف ، بل ان جان فال يغالى فى ذلك ويقول ان تأثر سارتر بهذا الكتاب جاء عن طريق تأثره بكتاب كوجيف ، الباحث الهيجلى ، عن « المدخل الى قراءة هيجل » ، وهو تحليل لديالكتيك السيد — العبد فى « فنومنولوجيا الروح (٦٤) . لكن الجديد حقا فى هذا الموضوع فهو ما ذهب اليه كلاوس هارتمان ، احد الباحثين الألمان ، من أن تأثر سارتر بميتافيزيقا هيجل ، كان من خلال كتاب « علم المنطق » لا من خلال « فنومنولوجيا الروح » . فالأصول التاريخية للحظات الثلاث الأساسية للوجود عند سارتر : «ما هو — لذأته » و « ماهو — فى — ذاته » و « ماهو — للآخرين » — تتمثل فى اصطلاحات هيجل (٦٥) .
Das Fürsichsein ; Das Ansichsein, Das Für-Andere sein

اما عن تأثره بهيدجر ، فأمر واضح ملحوظ ، لدرجة أن أحد الباحثين ذهب الى حد القول بأن « الوجود والعدم » لسارتر ما هو الا صياغة جديدة « للوجود والزمان » لهيدجر . وهو مدين فى استخدام المنهج الفنومنولوجى لهيدجر اكثر من هسرل نفسه ، صاحب هذا المنهج (٦٦) .

وعندما نتذكر أن فنومنولوجيا هيجل لا يكون لها معنى بمعزل عن عن تعبيرها العينى وتجليها الملموس فى داخل الكسمولوجيا التأملية عنده ،

---

(٦٤) Wahl, Jean, Tableau de la philosophie française ; Paris; idees, 1962, p. 149.

(٦٥) Hartmann, klaus, Grundzüge der Ontologie Sarters in ihren Verhältnis zu Hegels Logik, Walter De Gruyter, 1963.

(٦٦) Natanson, A critique of Sartre's ontology, University of Nebrasha, N.Y. 1951, p. 73.

وعند ما نتذكر أن سارتر ينضم الى هيدجر فى معارضته لفنومنولوجيا هسرل المحضة ، على أساس أنه من المستحيل أن نقوم برد فنومنولوجى بواسطة وضع العالم بين قوسين — عندما نتذكر هذا وذاك يصعب علينا ان نتجنب القول بأن أسس انطولوجيا سارتر الفنومنولوجية تكمن — فى جملتها ان لم يكن فى تفاصيلها — فى ميتافيزيقا هيجل رهيدجر .

وفى النقطة التالية سوف نعرض لفيلسوف المانى — هو هارتمان — تأثر ، مثل سارتر ، بالمنهج الفنومنولوجى ونقده ايضا ؛ بحيث تجاوزه الى مناهج أخرى ، وهو يشترك مع سارتر فى فهمه للأنطولوجيا بوصفها وصفا وتحليلا لظاهرة الوجود ، لكنه ينطلق — بعكس سارتر — الى آفاق لم يطرقها سارتر ، ولا شك أن ما ساعده على هذه الانطلاقه تعمقه فى تراث الفلسفة وخاصة القديمة — افلاطون وأرسطو — الذى يبحث فى مشكلة الوجود ، وهو تعمق يفتقر اليه سارتر ، ولذلك جاء تناول هارتمان للمشكلة — مشكلة الأنطولوجيا — أكثر عمقا ، وكذلك الأمر بالنسبة لتناوله مسألة الميتافيزيقا ، فتأثره بالمنهج الفنومنولوجى لم يحصره — كما حدث لسارتر — داخل نطاق الوصف ؛ بل تجاوزه الى مجال التفسير ، التفسير الذى يعتمد على التناول الميتافيزيقى — الأنطولوجى ، وهذا ما سوف نلاحظه فى « ميتافيزيقا المعرفة عنده » .

— ٢ —

هيدجر وهارتمان ويسبرز هم أعظم الفلاسفة الألمان المعاصرين وأكثرهم اهتماما بمشكلة الميتافيزيقا والأنطولوجيا . وعلى الرغم من اختلافهم فى وجهات النظر ، فثمت تجربة مشتركة بينهم ، يصدرون عنها فى تأملاتهم الفلسفية . ألا وهى القلق الخلاق ، الوعى بخطر عظيم يهدد حضارتنا بالزوال . والثلاثة يعتقدون أن الفيلسوف لا يمكن بحال أن يكون فى حالة استواء أو عدم اكتراث ازاء الكوارث التى توشك أن تحيق بمجتمعه وحضارة عصره ، فان كان ثمة خطأ فى الحالة العامة للأمور ، فلابد أن يكتشف هذا الخطأ ويعمل على علاجه أو القضاء عليه ، وذلك بأن يقوم بتنوير أذهان معاصريه .. وكذلك اشترك الثلاثة فى الثورة على النزعة الوضعية الأكاديمية التى كانت سائدة فى فترة ما قبل الحرب الأولى . وعلى هذا ، نستطيع أن نطلق على هذه الفلسفات الثلاث اسم « فلسفات ما بعد الحرب » .

ولقد كان اهتمام النزعة الوضعية الأكاديمية محصورا فى مشاكل المنهج ، فالفلسفة من حيث هى منهج أريد لها أن تصبح خادمة للعلم ، وحلت الابستمولوجيا محل الميتافيزيقا ، وكان تناول مشكلة المعرفة محددا بالمثالية الترنسندنتالية لكنت كما فسرها الكنتيون الجدد . والثورة على النزعة الوضعية كانت من أجل الحفاظ على المعنى الأساسى للفلسفة ، وما كان لهذه الثورة أن تحقق ذلك الا بالاهتمام بشيئين أساسيين : الانسان الذى أهمل ولم يوضع موضع البحث لفترة طويلة ، لحساب شىء آخر ابستمولوجى يسمى باسم « موضوع المعرفة » ، والواقع أو الوجود ؛ الذى أغفل من الفكر الكنتى نتيجة الاهتمام ببديل عنه ، هو البناء الذهنى المسمى باسم « موضوع العلم » .. والفلاسفة الثلاثة الذين قاموا بهذه الثورة قسموا بينهم هذه المهمة ، فيسبرز عنى بالانسان من حيث هو فرد وانشأ فلسفة

وجودية تدين لكيركجور بأصلها وتصوراتها الأساسية : أما هارتمان فقد عنى بمشكلة الوجود وتأسيس الميتافيزيقا عن طريق تجاوزها .

ولكن رغم ثورة هارتمان على النزعة الوضعية ، فانه يحتفظ ببعض مبادئها ويأخذ ببعض افكارها ، منها رغبته فى أن يضع نفســه فى سياق واسع ، يستطيع فيه أن يحقق تقدما للمعرفة الفلسفية فى التاريخ . فهنا نلاحظ عنصرا من عناصر النزعة الوضعية فى تفكيره ، ذلك ان فكرة التقدم التى سادت القرن التاسع عشر لم تلق الا اهتماما ضئيلا عند الفلاســفة الألمان المعاصرين . وموقف هارتمان من التقدم التاريخى فى مجموعه ، موقف نقدى مثل موقف معاصريه ومواطنيه ؛ لكنه يؤمن بالتقدم فى الفلسفة ، وان كان تقدما مستورا خفيا .

ان هارتمان وضعى فى رفضه واستبعاده لمذاهب الماضى الميتافيزيقية ؛ لأن هذه المذاهب منتجات هجينة . انها عينات من فلسفة اصيلة حقيقية ، فهى تتناول مشاكل حقيقية ، ولكنها فى نفس الوقت تقدم لرغبة الانسان فى الخلاص حاجة دينية هى — فى نظر هارتمان — غريبة عن المقصد الفلسفى الحق ، والفلاسفة الذين يشيدون المذاهب الميتافيزيقية يروجون — تحت ضغط المطلب الدينى — الغائية ويدعون اليها ، اى أن الميتافيزيقا تصبح بذلك وكأنها ثيولوجيا (لاهوت) . وهذا النقد الذى يوجهه هارتمان الى الميتافيزيقا القديمة يذكرنا بنقد هيدجر الذى مؤداه أن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون الى الوقت الحاضر تتميز بأنها انطولوجية — لاهوتية (انطو — ثيولوجية) Onto-Theologie (٦٧) .

ويأخذ هارتمان على أصحاب الميتافيزيقا القديمة أنهم يعرفون اكثر مما يمكن ان يعرف ؛ اى اكثر من اللازم ، فتكون النتيجة التى تترتب على ذلك انهم بدلا من أن يكابدوا ويمارسوا المعرفة الفلسفية ، ينشئون « نظرة عامة

Katharina Kanthack, Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie Berlin, W. de Gruyter, 1962, S. 172.

الى العالم » Weltanschauung قصيرة الأمد ؛ أحادية النظرة ، هى مركب من الحقيقة والخيــال ؛ التفكير الواقعى والتفكير الخــرافى . وانه لعلى الفيلسوف الحديث تخليص التراث الفلسفى وتحريره من العناصر الغريبة عنه والدخيلة عليه . ومن ثم ينبغى عليه ان يتعقب تطور النظرة العامة وتقدمها ، تلك النظرة الكامنة وراء المذاهب التى تعرضها الكتب المؤلفة عن تاريخ الفلسفة . يجب علينا أن نتعظ من الماضى ؛ بحيث نقاوم ســحر « المذهب » ؛ فدعواه وشموله واتساقه ــ كلها امور معادية للحقيقة الواقعية وتشوهها . « تفكير المشكلة فى مقابل تفكير المذهب » هذا هو شعار فكر هارتمان ، فهو ضد ما تذهب اليه اتجاهات الوضعية فى عصرنا من استبعاد للمشــاكل ، بحيث تجعل من الفلسفة العلمية « خــادمة للعلم ancilla scientiarum » ، أما اقسام الفلسفة الأخرى فتنبذها بوصفها « سحرا لفظيا » ، وكلاهما فارغا من المعنى (٦٨) ــ وهارتمان يتفق فى ثورته هذه مع ويتهد من ناحية ويسبرز من ناحية أخرى . وهذا سنبينه فيما بعد .

لكن ثورته على مذاهب الميتافيزيقا القديمة ، لا تعنى أنه يستبعدها كلية وينحيها جانبا ، بل يقوم « بغربلتها » ان صح القول ، كيما ينتقى العناصر الجية فيها ــ يقوم بقهرها وتجاوزها على حد تعبير هيدجر . فهو يرى أن عناصرا من المذهب توجد فى كــل محاولة فلســفية بما فيها محاولته هو نفسه . وهى عناصر مقبولة طالما انها تعكس الطابع التنظيمى النقى للواقع ، ذلك أن ما يجب استبعاده وتجنبه ليس المذهب بما هو كذلك ، المذهب بل من حيث هو بناء او تركيب .

ان فكرته عن التقدم المستور الخفى للمعرفة الفلسفية ، جعلته يحس بالحرية فى الاختيار بين العناصر التى تؤلف المذاهب الفلســفية ، وأن يستبعد ما لا يتلاءم مع تفكيره . لذلك ، فهو تلميذ لجميع المدارس وليس

(٦٨) Wein, Hermann, In Defence of the Humanism of Science. In leclerc, I., The Relevance of Whitehead, London, Allen and Unwin, 1961, p. 293.

تميز المدرسة بعينها : فمن حيث هو انطولوجى : ارسطى : على الرغم من انه لم ينظر الى الغائية على أنها مبدأ انطولوجى . وهو كنتى لانه اخذ على عاتقه اعادة كتابة نقد للعقل الخالص لعصرنا ، ولأن « الانطولوجيا النقدية » عنده اتخذت من نقد كنت للأنطولوجيا الدجماطيقية نقطة ابتداء لها : ولقد بدأ هارتمان حياته الفكرية كنتيا جديدا ينادى « بالعودة الى كنت » . « فأثناء سنوات تكوينه العلمى ، من سنة ١٩٠٢ الى سنة ١٩٠٧ : خضع بشــــدة لثلاثة فلاســــفة مثل ليبمان Liehmann وفاينجر Vaihinger واديكس Adickes (٦٩) .

لكنه سرعان ما تبين ما فى الكنتية الجديدة من أخطاء وأوجه نقص ، وبخاصة انحصارها الشديد داخل اطار الفلسفة النقدية ولقد ساعدته دراساته لأفلاطون وارسطو على ادراك أهمية مشكلة الوجود وضرورتها للفلسفه . وفى دراسة له عن كنت تناول فيها موقفه من الميتافيزيقا قال : أن تفرقته بين الظاهر والشىء فى ذاته على جانب كبير من الأهمية ، نظرا لدلالتها الأنطولوجية . التى كان كنت على وعى بها (٧٠) . وهذا ما بدا له متناقضا مع دعاوى الكنتيين الجدد الذين لم يفهموا — فى نظره — مرامى أقوال كنت نفسه ؛ فدفعوها دفعا نحو نزعة مثالية متطرفة ، غاضين النظر عن الواقع الذى لم يهمله كنت . وعلى هذا ، بدأ هارتمان يسير فى اتجاه مضاد لاتجاه الكنتية الجديدة ، فعارض دعوتهم التى تنادى بالنقد : وقال : « لا نقد بلا ميتافيزيقا (٧١) . واخذ على عاتقه تقديم تناول انطولوجى لبناء الأشياء العينية الملموسة . وأراد — على وجه الخصوص — أن يتحدى

---

(٦٩) من خطاب أرسله هارتمان الى مترجم كتابه « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » الى الفرنسية . ص ١٨ .

(٧٠) Martin, Science moderne et Ontologie traditionnelle chez Kant, op. cit., p. 145.

(٧١) Hartmann, les Principes d'un Métaphysique de la Connaissance, tra. francaise par Voncourt, t. I, Aubier, 1945. p. 41 (Méta. de la Connaissance).

اولوية أو صدارة وجهة النظر الابستمولوجية ، فيستعيض عنها بضرب من النزعة الواقعية ، بمقتضاه تصبح المعرفة معرفة بعالم الأشياء العينية الملموسة ، وليست معرفة بشروط عملية المعرفة او بناء عملية الادراك . وكان هدف هارتمان من ذلك أن يؤسس « ميتافيزيقا » للمعرفة . فاذا كانت المعرفة — بمعنى معين — مشكلة تتعلق بالأنطولوجيا ، فيجب اقامة انطولوجيا تدخل فيها مشكلة المعرفة دخول الجزء فى الكل ، لكى يتسنى لنا ادراك مغزى المعرفة ومضمونها .

ولا شك أن تأثر هارتمان بالمنهج الفنومنولوجى — رغم تحوله عنه ونقده له — ساعده على الانتقال من المثالية الى الواقعية ، فهارتمان يرى « ان المهمة الأولى التى يتعين على صاحب نظرية المعرفة القيام بها هى أن يصف واقعة المعرفة مثلما يجب على صاحب المذهب الخلقى ان يفعل ، فيبدأ بوصف الواقعة الخلقية ، وكما يجب على فيلسوف الدين ان يصف الوقائع الدينية . وعلى وجه العموم ، لابد أن تبدأ كل دراسة بوصف لموضوع الدراسة . والمنهج الذى يحقق مثل هذه الضروب من الوصف هو المنهج الفنومنولوجى .

ويشترط هارتمان أن يكون الوصف خاليا من وجهات النظر السابقة ، ومن النظريات الخاصة ، ذلك انه يجب التعلق بالوقائع على نحو طبيعى ، بمعزل عن كل مذهب ، ففى ميدان المعرفة مثلا يجب أن توصف ظاهرة او واقعة المعرفة وصفا لا يرتكن الى مناقشات الواقعيين والمثاليين ، ذلك أن الوصف لابد أن يكون منزها عن الغرض ، ويجب أن يكون شاملا لجميع جوانب الظاهرة ، بلا استثناء ، لأنه اذا ما استبعدنا جانبا دون وصف ، فقد يكون ذلك بتأثير من حكم سابق يجعلنا نحكم — قبل كل وصف — بان هذا الجانب اما غير موجود أو عديم الأهمية ... وليس لدينا الحق فى أن نستبعد وصف المعرفة العادية (العامية) ، ونهتم فقط بوصف المعرفة العلمية صحيح ان هذه الأخيرة أكثر وعيا من الأولى بنفسها ، وتصوراتها اكثر

دقة واحكاما . لكن المعرفة العادية . العلمية vulgaire هي أيضا معرفة حقيقية : شرعية ، ولا يجب أن نغض النظر عنها : ذلك أن كلا النوعين من المعرفة يوضح الآخر .

وليس هنك شك فى أن الفنومنولوجى يعتمد فى وصفه على الوقائع العينية الملموسة : وعلى الحالات التجريبية الجزئية ، التى تمده بالأمثلة . لكن نتيجة الوصف ليست — مع ذلك — تجريبية . فنحن نصل بعد هذا الوصف الى البناء الماهوى للظاهرة التى نصفها : وهو بناء قبلى ، مفارق للتجربة métaempirique . وهو يؤلف ماهية الظاهرة . وهذه الماهية مستقلة عن الواقعة أو المثل الجزئى الذى بدانا منه ، فهى معطى عيان قبلى ، هى موضوع لعيان فنومنولوجى .

الى هذا الحد يتفق هارتمان مع هسرل ، صاحب المنهج الفنومنولوجى ، فهو يعترف صراحة بأن هذا المنهج قد ملك عليه نفسه . لكنه وان كان يقبل المنهج الفنومنولوجى بوصفه أداة عمل ، فى مقدورنا تجاوزها ، فانه يرفض النظرية التى يقدمها هسرل ، ويرفض تصور الوعى الترنسندنتالى ، ويأخذ على مؤلف « الأفكار » أنه قصر الفنومنولوجيا على « الأفعال » وظواهر « الأفعال » phénoménes d'actes ، لكننا نستطيع — فيما يقول هارتمان فى خطاب له الى مترجم كتابه « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » الى الفرنسية — أن نصف أيضا « ظواهر الموضوعات phénoménes d'objects فبذلك نعيد الى العالم الخارجى قيمته الوجودية الأنطولوجية ، هذا العالم الذى وضعه هسرل بين قوسين (٧٢) . وهارتمان فى هذا النقد يتفق مع كل من شلر وهيدجر .

ويعقد هارتمان فصلا فى « مبادىء » ميتافيزيقا المعرفة » يقارن فيه بين تناوله الأنطولوجى والمنهج الفنومنولوجى ، مبينا أوجه الاختلاف

---

(٧٢) من مقدمة الترجمة الفرنسية « لمبادىء ميتافيزيقا المعرفة » ص ٧ ، ٨ .

اكثر من اهتمامه بأوجه الشبه ؛ فيذهب الى أن المنهج الفنومنولوجى صار فى مؤلفات هسرل الأخيرة — « فنومنولوجيا ترنسندنتالية » : حيث الأنا تؤلف الموضوعات ولا تتجه اليها — أى لا تقصدها . وهذا خضوع لمزاعم المثالية ، وابتعاد عن الحقيقة الواقعية . أما منهجه هـو فهو التناول الأنطولوجى الذى يتجاوز الوصف الفنومنولوجى (٧٣) .

ان أســاس الفلسفة عند هارتمان هـو البحث فى الوجود بما هو وجود — أى الأنطولوجيا . ويستخدم أحيانا بدلا من هذا الاصطلاح غير المألوف اصطلاحا آخر — رغم تفرقته بينهما — هو « الميتافيزيقا » ، فكتابه الأول يحمل عنوان « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » (١٩٢١) ، وقد قصد منه ان يكون تحديا لأولئك الذين كانوا يستشعرون الخجل من مجرد ذكر هذا الفرع المهجور — وقتئذ — من الدراسة . بل انه لا يزال — حتى بعد أن تغير فى سنة ١٩٤٨ الرأى العلم لصالح الأنطولوجيا ولم يعد ينظر اليها نظرة تحط من قيمتها — يجد نفسه « معاصرا لجيل قد فقد الحس الأصيل بمشكلة الوجود » (٧٤) . وكان يحس بأنه يقوم بعمل يكتفى الآخرون بالكلام عنه فحسب ؛ فبينما الآخرون منغمسون فى حديث خطابى اجوف عن حركة انطولوجية وعن ظهور ميتافيزيقا جديدة ، يشرع هو — بهدوء وفى صمت — فى اقامة نظريته عن « الوجود بما هو كذلك » ويبدو أنه بعمله هذا ، يختلف مع الاتجاه السائد فى عصره ، وان كان فى الواقع متفقا مع تطلعات هذا العصر الكامنة الخفية ، فالناس شعرت وهى تنتظر حدوث كوارث أخرى غير التى لحقت بها — شعرت بأننا نعيش فى عالم ممزق ومحطم ، ولا شىء ثابت أو آمن تبقى لنا . وقد أقام هارتمان نقيض هذه القضية عندما وجه الانتباه نحو « شىء آمن » هو الوجود بما هو كذلك ، فعلى الوجود بما هـو وجـود يجب أن يقام اكثر المذاهب أمنا

---

(٧٣) Méta. de la Coannissance, p. 156 f.

(٧٤) Hartman, Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim, Westkulturverlag Hain, 3. Auflage, 1948, s.x.

وسلامنْ (٧٥) .. هذه هى الأنطولوجيا الجديدة التى يبشر بها هارتمان متفقا ــ من حيث الأساس والاحساس بالخطر العظيم الذى يهدد الانسان ــ مع كل من هيدجر ويسبرز . وأنطولوجيا هارتمان الجديدة تقابل الأنطولوجيا القديمة (أى الميتافيزيقا التأملية) وتقابل أيضا الفلسفة النقدية أو الابستمولوجية على السواء .

أن الاتجاه « الطبيعى » للفكر الانسانى هو ــ فيما يقول هارتمان ــ اتجاه انطولوجى ، بمعنى أنه يهدف الى ادراك عالم من الموضوعات العينية التى يجاوز وجودها الذهن الانسانى : وينكر باصرار أن الموضوع الأول للفكر هو الفكر نفسه أو عملية المعرفة ذاتها . فضلا عن أنه يرفض أن يسمى « التناول الأنطولوجى بأنه « تناول تأملى » ؛ فما من حاجة هناك تدعو الى العودة الى الأنطولوجيا القديمة ، لأن اتجاه الفكر موجه دائما صوب الموضوعات الواقعية ، وعندما يتخذ الفكر موقفا أو اتجاها غريبا intentio obliqua ، وعندما يوحد بينه وبين الابستمولوجيا ، عندئذ فقط يغض النظر عن الطابع « الثانوى » للتأمل الابستمولوجى ، ونبدأ فى النظر الى الأنطولوجيا على أنها « تأملية » ؛ ففى « طرق جديدة للأنطولوجيا » يقول : « ان كل معرفة لابد أن تتوجه لا الى نفسها ، بل الى موضوعها » (٧٦) وعندما تعرض ــ فى نفس الصفحة ــ للتأمل الابستمولوجى قال : « ان هذا التأمل الابستمولوجى ، ثانوى ، ولابد أنه تم ضد الاتجاه الطبيعى (للفكر) (٧٧) » . وفى « بناء العالم الواقعى » يعبر عن نفس الفكرة بعبارات مختلفة ، وذلك عندما يناقش الطابع القبلى للمقولات ، فيقول : « ان الانسان ليعرف بواسطة مقولاته ، لكنه ليس بحاجة الى معرفة لهذه المقولات من أجل هذا الغرض وحده (اى من أجل أن يعرف) ، ذلك أن

---

(٧٥) Ibid.

(٧٦) Hartmann, Neue Wege der Ontologie. Suuttgart, Kohl-hammer, 2, Auflage, 1949, S. 15.

(٧٧) Ibid., S. 15.

معرفة المقولات لا تكون الا وقت ظهور الابستمولوجيا . لكن معرفة الأشياء لا يجب أن تنتظر ظهور الابستمولوجيا (٧٨) » . ثم يستطرد قائلا : « ان الاتجاه الطبيعى لكل معرفة هو اتجاه نحو موضوعها ؛ ومن ثم ، فاذا أرادت المعرفة أن تدرك مبادئها الخاصة ، فلابد أن ترتد وتعود الى نفسها ، أن ترتد عن موضوعها وتعود راجعة الى نفسها (٧٩) » ونقد هارتمان للابستمولوجيا بوصفه نقطة ابتداء ضرورية للفلسفة ، يوجـــد فى الفصل الخامس من « بناء العالم الواقعى » ، وهذا النقد يساعد على تحديد موقفه الذى مؤداه أن المقولات جميعا انما هى مقولات تعبر أو يجب أن تكون معبرة عن بناء العالم الواقعى . ونزعة هارتمان الواقعية لا تتمثل فى شىء قدر تمثلها فى هذه الفكرة : ان الاتجاه « الطبيعى » للفكر هو اتجاه نحو الموضوعات ونحو بنائها ، وليس موجها نحو الذهن وبنائه . وعلى هذا ، فنزعته الواقعية يجب أن تفهم على أنها طبيعية ، أى لا ـــ ميتافيزيقية ، (وهنا الميتافيزيقا يقصد بها الميتافيزيقا التأملية القديمة التى يرفضها هارتمان) ، نزعة واقعية تهتم بالهجوم على فكرة أولوية أو صدارة الابستمولوجيا وعلى بعض القضايا الميتافيزيقية القديمة ، أكثر من اهتمامها بتقديم نفسها بوصفها مذهبا فى طبيعة عالم الواقع . فهو عندما يوجـــه الأنظار الى الطابع « الواقعى » والأنطولوجى لتقسيم أرسطو للطبيعة يقول « انه لا يمكن بحال النظر الى هذا التقسيم على نحو ميتافيزيقى (٨٠) » .

قد يظن البعض أن هارتمان بطرحه الفلسفة النقدية جانبا من أجل تناول انطولوجى ، فهو انما يرتد بذلك الى نوع من الميتافيزيقا سبق أن هاجمه كنت ، وهو الميتافيزيقا الدجماطيقية . لكن الحقيقة أن الأمر على

---

(٧٨) Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Meisenheim, Westkulturverlang Hain, 2. Auflage, 1949, S. 118 (Anfbau)

(٧٩) Ibid., S. 119.

(٨٠) Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie, Kleinere Schriften, Band II, Berlin, W. De Gruyer, 1955, S. 164.

جانب كبير من التعقيد بحيث يصعب اطلاق مثل هذا الحكم دون روية ، فالواقع أن نزعة هارتمان الواقعية هى من نوع خاص ، يختلف عن واقعية العصور الوسطى والحديثة على السواء ، ذلك أن وجهة نظره هى تجنب بدائل المثالية والواقعية أو المادية (منظورا اليها على انها بدائل ميتافيزيقا محتم الاختيار بين احد البدائل ، او البديلين : اما هذا أو ذاك ، وذلك عن طريق الاستجابة الى العالم الفعلى وبناءاته التى يرى انها لا يمكن أن تظهر فى مثل هذه الوحدة البسيطة التى يعبر عنها فى الواحدية المثالية أو المادية . وهارتمان يقترب — بتناوله هـذا — من المثل الأعلى الذى تهدف اليـه الفنومنولوجيا ، فهذا التناول يتضمن انه صاحب فلسفة لا تقوم على فروض سابقة (رغم انه يعارض هذه الفكرة بشدة كما سنبين فيما بعد) — لأن فكره يتضمـن رفض البدائل مثل : الجبر أو الاختيـار ، الواحدية او الكثرة .... الخ ، فهذه البدائل تخفق فى وصف العالم الواقعى وحل هارتمان للمشاكل التى تتضمنها هذه البدائل يتخذ عادة صورة وصف العالم العينى الواقعى بمستوياته ومقولاته المختلفة . وهو يرفض الديالكتيك الفلسفى الذى يسير خلال نقائض القضايا ، ويحكم عليه بالقصور ، على أساس أن العالم ليس مؤلفا من مسـتويين أو طبقتين ، بل يشـتمل على أربعة مستويات (طبقات) على الأقل (٨١) .

وليس غريبا ان يدافع هارتمان عن نفسه ضد النقد الذى يوجه اليه والذى يقول انه يريد اقامة فلسفة لا تقوم على فروض سابقة ، ففى تصديره لـ « بناء العالم الواقعى » وبعد أن أجاب عن سؤال عما اذا كانت فلسفته تؤلف مذهبا ، يقول : « وكما أن هناك سوء فهم يتعلق بمسألة المذهب ، فان هناك سوء فهم آخر يتعلق بالفروض السابقة للفلسفة ، فنفس هؤلاء النقاد هم الذين نسـبوا الى فكرة الفلسـفة التى لا تقوم على فروض سـابقة (٨٢) » . وبعد ذلك انكر هارتمان هذه التهمة ، مشيرا الى أن

---

(٨١) Aufbau, S. 189.

(٨٢) Ibid., S.X.

الفلسفة لا تبدأ من جديد de novo ، بل يجب أن تفترض المعرفة التجريبية افتراضا سابقا ، ويجب أن تعتمد على ما قاله الفلاسفة السابقون ، فلاسفة الماضى . الخ . لكن الدراسة الجادة لتحليلاته التى تتناول البدائل والنقائض الميتافيزيقية ، ستبين أنه على الرغم من أن منهجه ليس هو المنهج الفنومنولوجى . فان تناوله الأنطولوجى يجاوز البدائل الميتافيزيقية ، ويضع مشاكل الميتافيزيقا القديمة التأملية بين قوسين . ولن يتم هذا التجاوز الا اذا انحصر المرء فى تحليله داخل حدود العالم الطبيعى الواقعى ، وأن يظل داخل المعطى والعينى ، وأن يتجنب أى انغماس فى المشاكل « التأملية » .

اننا لكى يتسنى لنا فهم رأى هارتمان فى الأنطولوجيا ، واذا أردنا أن نتجنب كثيرا من الخلط الذى قد يتولد فى أذهاننا بخصوص انطولوجيا هارتمان الجديدة ، يجب أن نعد هارتمان انطولوجيا أكثر منه ميتافيزيقيا ، فبغض النظر عن الفقرات الكثيرة التى يستخدم فيها المصطلحين مرادفين للفلسفة ، نجده يقصد — عموما — « بالميتافيزيقا » نظرية تأملية فى طبيعة الوجود ووحدته الأساسية .. ويقصد « بالأنطولوجيا » تحليلا للعالم الواقعى يهدف الى كشف طبقاته ومقولاته المؤلفة لها والقوانين التى تحكم مختلف العلاقات المتبادلة فيما بينها . فالأنطولوجيا — تبعا لهذا الرأى — مبحث تجريبى ، بمعنى أنها تفترض حقيقة معينة افتراضا سابقا ، وتفترض معرفة نوعية بتلك الحقيقة من خلال العلوم ، وتفترض أيضا المحاولات السابقة لبناء العالم من وجهة نظر فلسفية . أما الميتافيزيقا فهى تأملية ، وتنظر — عموما — الى مسألة الوجود على أنها بحث فى الموجود الأعلى فى الوجود (الله) ، وبذلك تتحول الى ثيولوجيا (علم لاهوت) ، لكن هارتمان يفرق بين المسألتين ، فيذهب الى أن البحث فى بناء الوجود ليس هو البحث عن أسمى موجود من حيث القيمة أو الأهمية (٨٣) . وهارتمان فى تمييزه الانطولوجيا من الميتافيزيقا ، يستعير فكرته عن الأنطولوجيا من نقد كنت ، ففى « طرق جديدة للأنطولوجيا » يقول : « لم يكن النقد الكنتى موجها فى الحقيقة ضد أساس الأنطولوجيا

---

(٨٣) Aufbau S. 94-95.

القديمة ، بل وجه بالأحرى ضد الميتافيزيقا العقلية — التأملية التى تقدمت على هذا الأساس (٨٤) » وفى بحث من أبحاث « المؤلفات الصغرى » يعبر عن نفس هذه الفكرة على نحو مختلف فيقول : « كان الهدف من « نقد العقل الخالص » أن يهدم مذهب ميتافيزيقية — استنباطية معينة .. وما كان أبدا « نقد العقل الخالص » نقدا للأنطولوجيا ، بل كان نقدا للمنهج الاستنباطى ، وعلى هذا ، لم يقدم كنت اى نقد فعلى للأنطولوجيا » (٨٥) . وفى « التفكير الغائى » يفرق بين الميتافيزيقا العامية : Popularmetaphysik والميتافيزيقا التأملية ، لكنه لا يصف أيا منهما بأنها أنطولوجيا (٨٦) . ويتضح أغلب ما قاله هارتمان عن الميتافيزيقا القديمة ، اذا ما علمنا انه يعدها بحثا فى طبيعة الوجود والله ، بالمعنى الدقيق لتوحيد برمنيدس — مثلا — بين الوجود والفكر ، أو تمييز ليبنتس للوجود بأنه طاقة أو قوة . أما الأنطولوجيا فهى — عنده — مبحث تحليلى ، هدفها أن تكشف وتظهر بناء حقيقة واقعية معينة ، تكشفها بوصفها نظاما من المقولات المتعلق بعضها ببعض . ولا يمكن أن ننكر أن ثمت عنصرا كنتيا هنا ، فالاهتمام قد تحول من نظرية تأملية للوجود الى تحليل لبناء الوجود ، تصحبه نتيجة نهائية هى أن مذهبا للمقولات يحل محل أمثال تلك المذاهب الميتافيزيقية القديمة عن الوحدة التى تربط أجزاء الوجود . وبينما تبحث الميتافيزيقا عن كيفية موحدة للوجود ، نجد أن الأنطولوجيا تبحث عن بناء مقولاتى للوجود (٨٧) .

لكننا يجب أن نتذكر دائما أن هجوم هارتمان على الميتافيزيقا ، انما كان على نوع معين من الميتافيزيقا هو ما يطلق عليه اسم الميتافيزيقا القديمة ، التأملية ، الاستنباطية ، أى باصطلاح كنت الميتافيزيقا الدجماطيقية . وهو

---

(٨٤) Neue Wege, S. 35.

(٨٥) Hartmanu, Systematische Selbstdarstellun, Kleinere Schriften, Band I, op. cit., S. 49.

(٨٦) Hartmann, Teleogisches Danken, Berlin, W. de Gruyter, 1951, S. 5 f.

(٨٧) Vgl. Katharina Kanthack, op. cit., S. 22-2, S. 172-173.

حريص دائما على تمييز ميتافيزيقاه ، من هذه الميتافيزيقا التى يهاجمها فى « ميتافيزيقا من فوق » von oben her ، تبدأ من المبادىء الأولى وتستخدم الاستنباط منهجا للوصول الى كثرة الأشياء . أما هارتمان ، فيريد أن يعيد بنـــاء الميتافيزيقا « من تحت » von unten auf ، ويرفض منهج الاستنباط وأساسه الخاطىء الذى يقوم عليـه ، وهو : الاعتقاد بأن مبادىء الفكر الانسانى متوحدة مع (أى هى) مبادىء الوجود (٨٨) . وقد خضع أرسطو لهذا الاعتقاد ، فاستخدم قانون التناقض معيارا يتوحد معه الوجود ، وكذلك نولف اقام أنطولوجياه على مبدأ المعقولية . لكن هارتمان يرى أن هـــذا التوحيد بين مبادىء الفكر ومبادىء الوجود ، توحيد ليس هنـــاك ما يبرره . وعلى نفس الأســاس أخذ على الكنتيين الجدد استعاضتهم عن « الوجود » الذى تبحثه الميتافيزيقا ، بالموضوع الذى يؤلفه ويبحثه العلم .

من هذا نرى أن هارتمان يميز بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا القديمة وهى الميتافيزيقا التأملية التى تستخدم منهج الاستنباط ، تفرض مبادئها على الوجود والأشياء « من فوق » ، تنطبع بطابع لاهوتى ، نظرا لبحثها فى أسمى موجود (الله) ، وهارتمان يرفض — مثل هيدجر — هذا النوع من الميتافيزيقا . أما النوع الثانى فهو المقبول ، الذى يبحث فى الوجود بما هو وجود . والميتافيزيقا بهذا المعنى لا تختلف — فى جوهرها — عن الأنطولوجيا ، اذ أنها تبدأ بالواقع من أجل أن تتوصل الى بنائه ، وطبقاته ، انها تبدأ « من تحت » لا من « فوق » ، وترفض الأخذ بمنهج الاستنباط . ولنا عود الى ذلك عندما نتناول ميتافيزيقا المعرفة ، لكن قبل ذلك يجب أن نعرض لتصور هارتمان عن الوجود ، ما هو ؟ وتصوره للأنطولوجيا الجديدة النقدية ، التى يقيمها فى مقابل الأنطولوجيا التقليدية .

---

(٨٨) Systematische Selbstdarstellung, S. 49.

ما هذا « الوجود بما هو وجود » ؟ سؤال أساسى عند أغلب الفلاسفة فى مختلف العصور ، وعند الفلاسفة المعاصرين الألمان بوجه خاص . عن هذا السؤال يجيب هارتمان بأنه ليس هناك تعريف للوجود ، ولم يحاول أن يقدم أى تعريف . لكن هناك خاصيتين للوجود يسلم بهما هارتمان ويقررهما على نحو ضمنى أكثر منه صريح . فالوجود هو — فى المقام الأول — « وجود — فى — ذاته » Ansichsein . وعلى الرغم من أن هارتمان يقرر هذه الخاصية على نحو مثبت ، فانها فى الواقع خاصية سالبة . والوجود بما هو كذلك وجود مستقل — مستقل عن كونه شيئا يفكر فيه ، أو يتخيل ، أو يعرف ، يقصد اليه أو يتجاهل ، بل انه مستقل عن الانسان ، عن الانسان ، عن قواه العقلية ، وملكاته ، وآماله ، ومخاوفه ، مستقل عن حبه أو كرهه . الوجود ما هو ، ويحاول هارتمان أن ينقيه من كل اثر للنزعات التشبيهية ، فليس ثمت « معنى » للوجود — بل ليس ثمت معنى فى البحث عن شىء مثل المعنى فى ميدان الأنطولوجيا ، لأن « المعنى » Sinn لا يكون الا فى مجال الوجود الانسانى ، ومن ثم ، فالبحث نفسه يتشوه بنزعة تشبيهية خفية كامنة (٨٩) .

فى هذه النقطة يتجاوز هارتمان ما هو متضمن فى فكرة الـ « ما هو — فى — ذاته » Ansich (per se) . فالعالم الواقع لابد أن يوجد فى ذاته per se ومع ذلك يتطابق مع نموذج يتجلى للانسان بوصفه « ذا معنى » . فلابد أن يكون هناك تآلف فى علاقة الانسان بالوجود . لكن هارتمان لا يأخذ بهذه الامكانية ، ذلك أن الانسان — فى نظره — يواجه واقعا غريبا ، ومن ثم يستشعر الاغتراب . فعظمة الانسان — كما يقول — تتمثل فى أنه موجود فى عالم غريب عنه وعالم ليس مفصلا أو مقدودا على قده (٩٠) .

(٨٩) Grundlegung, S. 44-46.

(٩٠) Neue Wege, S. 69-70.

وقد نتوقع أن تصورا للوجود من هذا القبيل — منفصلا تماما عن الانسان وعن تطلعات الانسان نحو المعنى — معرض لأن يكون فارغا ، فالوجود — محددا على هذا النحو السالب — يبدو أنه لا يتميز من العدم . وهل من الصواب أن نقول ان الوجود هو العدم ؟ . ان هارتمان لأبعد مايكون عن قبول مثل هذه القضية الهيجلية ، ذلك أن تصوره للوجود ينشأ على نحو عينى ملموس بفضل خاصية ثانية تشمل خاصيتين فرعيتين ترتبط كل منهما بالأخرى ارتباطا متبادلا : الوجود واحد ، وذو بناءات . « ان الوحدة المنهجية المتضمنة فى فكرة الفلسفة الأولى philosophia prima الجديدة ، تتمثل فى اثارة السؤال ، فى كل مجال من مجالات البحث : ما هو ذلك الشيء الأولى والأساسى الذى ترجع اليه كل موضوعات البحث ؟ .. انه الوجود بما هو كذلك . وهو يتجلى على صور وانحاء متعددة ، تقدم تعدد مبادىء ومقولات الوجود ، ومن ثم فمن خلال عملية عرض هذا الموضوع الأول والأساسى (الوجود) تنشأ الأنطولوجيا على نحو مباشر وتتطور الى مذهب للمقولات » (٩١) .

الوجود — كما يقرر هارتمان — واحد وكثير ، وحدة وتعدد . وهذا ليس مستخلصا من الوحدة بل انه « معطى » . ولسنا بحاجة الى جهد نبذله كيما نصل الى الكثرة أو التنوع وندركه ، فالكثرة جانب من جوانب الواقع ، وهى نقطة الابتداء لكل نوع من أنواع البحث . وتناول الفيلسوف لهذه الكثرة من المعطيات لا يختلف عن تناول الانسان الذى يحاول أن يوجه نفسه فى الحياة ، أو تناول العالم الذى يحاول أن يدرس قطاعا صغيرا من الواقع .. فكل هؤلاء انما يهتمون « بالموجود » Seiendes ، لكن الفيلسوف يلتفت الى « الوجود » Sein أكثر من الانسان العادى أو العالم . فهو ينظر الى الوجود بما هو كذلك وفى مجموعه . (يفرق هارتمان مثله مثل هيدجر بين الوجود والموجود ، فهو يقول : « ان الوجود للموجود ، كالحقيقة

---

(٩١) Ibid., S. 33.

متحقق ، والفعلية للفعلى ، والواقعية للواقعى ») (٩٢) . وعلى هذا ؛ فمدى رؤية الفيلسوف أوسع من مدى رؤية العالم . لكن ليس فى مقدوره أن يتجاهل مكتشفات العالم . فهو مثله مثل العالم مستغرق فى بحث لا ينتهى . وفقدانه للصلة بتقدم العلم يهدده بفقدان الاتصال بالواقع .

ان الوجود بما هو كذلك يتكشف ويظهر نفسه فى موضوعات التجربة . والتجربة لا تقدم تنوعا فحسب ، بل تنوعا منظما — بناء . وهذا البناء يتنوع فى أنه يكشف سمات ذات طابع أكثر أو أقل أساسية . والأنطولوجيا تختلف عن جميع فروع المعرفة الأخرى فى تركيزها على السمات أو الخصائص التى هى أساسية فى جميع مناطق التجربة . والمعيار الذى استخدمه هارتمان لتمييز الخصائص الأساسية من الخصائص التى هى أقل أساسية هو معيار العموم أو الكلية ، فما هو عام أو كلى الى أقصى درجة هو أكثر أساسية من أى شىء آخر . والوجود هو أعم التصورات جميعا وأكثرها كلية ؛ وبالتالى ، فهو أكثر أساسية من أى تصور آخر . ويشترك فى هذه الأساسية الخصائص (المبادىء والمقولات) التى لا تنفصل عن الوجود (٩٣).

الكثرة هى المعطى الأول للأنطولوجيا . فهارتمان دائما يتكلم عن تنوع موضوعها (أى موضوع الأنطولوجيا) فى « صور وأحوال المظهر » Erscheinungsweisen . والمظهر لا يجب أن نفهمه على انه يعنى الظاهرة متميزة من الشىء فى ذاته Ding an sich ، ذلك لأن هذه الثنائية يعدها هارتمان من الأمور القديمة المهجورة « لميتافيزيقا دجماطيقية ، تقوم باسقاط الكليات بوصفها « ماهيات » فى ملكوت مفارق للطبيعة ، وبعدئذ تنسب اليها قوة تتناسب مع وضعها فى هذا العالم الأسمى . لقد قال سارتر — كما بينا من قبل — ان الأنطولوجيا سوف تكون وصفا لظاهرة الوجود

---

(٩٢) Ibid., S. 40.

(٩٣) Ibid., S. 51-52.

كما يتجلى ويظهر نفسه » (٩٤) . ولا شك أن تصور هارتمان للأنطولوجيا لا يختلف فى شىء عن تصور ســـارتر هذا : فعنده ايضـــا نجد أن المظهر Erscheinung هو الوجود كما يظهر نفسه . وهارتمان أبعد ما يكون عن أن يرفع الكليات الى مرتبة الحقيقة العليا المفارقة لعالم الواقع . بل انه ليأخذ على الأنطولوجيا القديمة أنها وضعت ثمة مبالغا فيها فى هـــذه الكليات . صحيح أن المبادىء (التى هى « أولية وأساسية ») تعرف بكليتها أو بطابعها العام . لكن بينما نجد أن كل المبادىء كلية الا أن الكليات ليست كلها مبادىء . وهناك الى جانب ذلك « كلية سطحية هامشية » (٩٥) : لابد أن نحفظ الأنطولوجيا منها .

ان هارتمان — فى الحقيقة — لم ينسب الى الوجود الا كونه مستقلا عن التفكير الانسانى . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه لـــم يتناول الوجود بما هو كذلك ، بل من حيث هو مقسم أو متنوع فى احوال ومقولات . وهو لم يثر السؤال عن كيفية تعلق هذه الأحوال والمقولات بالوجود أو كيفية نشوئها منه — وهو السؤال الأنطولوجى الأساسى .

ان اهتمام هارتمان الأساسى كان موجها نحو عالم الواقع ببناءاته وطبقاته ، فهذا ما يؤلف أنطولوجياه والتى ينعتها بالجدة . فما هى هذه الأنطولوجيا الجديدة ؟ .

الاجابة باختصـــار هى على النحو التالى : ان المضـــمون الرئيسى لأنطولوجيا هارتمان هو أن العالم الواقعى للأشياء العينية ، مبنى (أى ذو بناءات) خلال طبقات (مستويات — مرتبات) Schichten ، كل طبقة تحتوى على مقولات نوعية ، وكل مقولة تتعلق بالأخرى وفقا لقوانين محددة ، والطبقات نفسها متعلقة بقوانين تحدد أولا — النموذج النوعى لاعتماد طبقة

---

(٩٤) Sarte, L'Etre et le Neant, op. cit.,p. 14.

(٩٥) Neue Wege, S. 9.

على أخرى ، وتحدد ثانيا — الاستقلال النسبى لطبقة معينة عن الطبقة الأعلى منها والأدنى على السواء . وموقف هارتمان فيما يتعلق بطبيعة المقولات ومركزها ، موقف على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لرأيه عن هيرارشية أو تسلسل العالم .

وفى « بناء العالم الواقعى » و « طرق جديدة للأنطولوجيا » ، نجد هارتمان يناقش — باستفاضة — دور المقولات فى التفكير العلمى والفلسفى منذ أيام أرسطو . فيذهب الى ان المقولات نظر اليها فى تراث النزعة العقلية الميتافيزيقية على أنها محمولات للوجود الواقعى ، ونظر الى اكثر المقولات أساسية أو اكثرها عموما على أنها معيارية للوجود بأسره ، فى مجموعه ، لا لقطاع محدود منه فحسب . ولقد وحدت هذه النزعة العقلية فى الميتافيزيقا القديمة — وحدت بين مقولات الوجود ومقولات الفكر . لكن منذ ديكارت فقط ، بدأ هذا التوحيد يوضع موضع المناقشة والتساؤل . وخلال هذه المناقشة طرأ على فكرة المقولة ذاتها تحول هام تمثل فى أن المقولات لم يعد ينظر اليها على أنها محمولات واقعية ، بل نظر اليها — بدلا من ذلك — على انها تصورات فكرية Begriffe ، ترتبط — كما هو الحال عند كنت — بعملية الحكم . وقد كان هذا التحول فى ذهن هارتمان عندما كتب يقول : « انه لبظهور نظرية المعرفة الجديدة ، عادت مشكلة « القبلى apriori الى مركز الاهتمام (٩٦) مصحوبة بنتيجة هى أن المقولات أصبحت محدودة باستخدام الذهن الانسانى ، وأصبح تبريرها أمرا من أمور صدق التفكير القبلى . والأخذ بهذا الرأى يؤدى — فى النهاية — الى القول بأن المقولات باطنة فى الفكر أو فى الذهن الذى يقوم بعملية المعرفة ، ويصبح صدقها بالنسبة الى حقيقة معينة أمرا يثير الاشكال ، أو أمرا اشكاليا فى حد ذاته .

وهارتمان لا يستطيع أن يختار وأن يقبل أحد البديلين : فمن ناحية ،

---

(٩٦) Aufbau, S. 5-6.

يرفض القضية التى تأخذ بالتوحيد بين مقولات الفكر والوجود (برمنيدس) ؛ لأنها تأملية ، وتجاوز حدود التجربة ، ولأنها تفترض وحدة العالم دون أن نملك حقا ولا مبررا فى تأكيدها . ومن ناحية أخرى يرفض رد المقولات الى تصورات الفكر ، لأن هذا التفسير يقلب ويحول الاتجاه الطبيعى للفكر فيجعله أولا معرفة لنفسه أكثر من ان يكون معرفة بالموضوعات . أى — باختصار — ان المقولات عند هارتمان ليست محمولات واقعية وليست كذلك تصورات فكرية .

ان رأى هارتمان يستهدف تجاوز ما عده أخطاءا لكل من الاتجاهين ، فهو يرى أن المقولات العامة والخاصة على السواء ، هى تصورات فكرية ، لكنها فى نفس الوقت تعبيرات عن بناءات فى العالم الواقعى ، وهذا شىء ممكن ، لأن الانسان ، بوصفه حيوانا عارفا ، هو جزء ذو بناء من نفس العالم الذى يحاول أن يعرفه ، ومعرفته هى عملية تقع فى ذلك العالم (٩٧) . وليس هناك — عند هارتمان — « استنباط ترنسندنتلى » للمقولات ، اذا كان هذا يعنى أن التوحيد بين مقولات الفكر ومقولات الأشياء العينية يجب أن يستنبط . ورأى هارتمان هو أن كنت لم يقم ولم يقصد أن يقوم بعمل استنباط من هذا النوع ، بل على العكس ، ان ما أراد كنت أن يقوم به وأن يحققه هو تقديم تبرير للصدق الموضوعى للمقولات بما هى كذلك داخل اطار التجربة الممكنة . ورغم أن هارتمان ينكر أن تكون المقولات شروطا ضرورية للتجربة ، فانه يقبل تحليل كنت . لكن الاختلاف الأساسى بينهما هو أن هارتمان لا يقبل ولا يأخذ بمسألة تبرير المقولات عموما ، ولا يرى أن المعيار لمثل هذا التبرير يمكن أن يوجد داخل الشروط الذاتية لعملية المعرفة . انه يلح على النجاح الفعلى الذى تحققه مقولاتنا الجزئية فى وصف وتوضيح العالم الواقعى العينى (٩٨) .

---

(٩٧) Neue Wege, S., 17.

(٩٨) Ibid.,

ان هارتمان ليرى أن المقولات لا يمكن الحصول عليها من تحليل الموضوعات العينية الملموسة والمعرفة التجريبية التى تتعلق بهذه الموضوعات ، ويرى أن المقولات لا يمكن أن تبرر الا بقدرتها على التعبير عن بناء الأشياء الجزئية الفردية جميعا . وعلى هذا : فبينما يعد هارتمان مقولاته على أنها مقولات للوجود الواقعى ، الا أنه لا يستطيع أن يقبل أساسا لها القضية التى توحد بين مقولات الفكر ومقولات الوجود ، منظورا اليها على أنها هى القول الميتافيزيقى الفصل والنهائى ، وهو أيضا لا يقبل التبرير الابستمولوجى الذى يقصر المقولات على تصورات الفكر فحسب . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ان الأنطولوجيا عند هارتمان تقف على الحدود بين الميتافيزيقا القديمة التأملية والفلسفة النقدية الحديثة .

ومن بين الأفكار الأساسية فى أنطولوجيا هارتمان الجديدة ، فكرة « الطبقات » . والواضح أن اهتمام هارتمان بالمقولات ناشىء عن نزعته الكنتية ، ونتيجة دراسته لكنت ، لكن اهتمامه بفكرة طبقات ، طبقات الوجود ، فقد نشأت عن دراساته فى الفلسفة القديمة ، وعلى وجه الخصوص دراسته لفكر ارسطو ، ففى بحث له عن « بدايات فكرة الطبقات فى الفلسفة القديمة » ــ مجموع فى « المؤلفات الصغرى » ــ يذهب الى أن فكرة اقامة التقسيمات فى عالم الواقع ، فكرة تجدها عند أفلاطون فى تقسيمه للنفس الى ثلاثة اجزاء ، وعند أرسطو حينما نظر الى العالم على أنه نسق واسع مؤلف من طبقات أو نماذج الوجود (٩٩) . وفى « بناء العالم الواقعى » يلفت الأنظار الى التاريخ الطويل لفكرة الطبقات ، وصعوبة الاعتقاد بتميز طبقات الوجود المختلفة واستقلالها النسبى فى مواجهة الواحدية الكونية (مثلا واحدية افلوطين) التى تنحو نحو ابتلاع كل لا متجانس فى وحدة واحدة . وتحطم ما بدا لهارتمان أنه هو مغزى تناول الطبقة ومعناه . ويذهب هارتمان ــ متابعا ــ أرسطو الى أن هناك أربع طبقات أساسية : طبقة

---

(٩٩) **Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie, op. cit., S. 164.**

الأشياء الجسمانية (الأجسام المادية) ؛ وطبقة الأجسام العضوية ، وطبقة الحياة الفيزيائية ، وطبقة الوجود السياسى . والجزء الأكبر من « بناء العالم الواقعى » مخصص لتحليل هذه الطبقات ، وتحليل خصائصها المحددة خلال المقولات ، والقوانين التى تحكمها فى علاقتها المتبادلة (١٠٠) .

فالقوانين المقولاتية die Kategorialen Gesetze التى خصص لها هارتمان الجزء الثالث من « بناء عالم الواقع » ، هى عنده — أهم من المقولات ، بل ومن النقائض . والسبب فى تلك الأهمية يرجع الى أنها ترتبط اساسا بمشكلة وحدة العالم ، فهارتمان لا يقبل اية نزعة واحدية عن الوجود ، لكنه مع ذلك مهتم بوحدة العالم (١٠١) . ووحدة العالم تنشأ — فى نظره — من القوانين المقولاتية ، من قوانين الاستقلال وقوانين الاعتماد Dependenz على السواء ؛ وان كانت القوانين الأخيرة اهم من الأولى ، لأنها يجب أن تتناول الاتصال بين الطبقات وتعلق كل منها بالأخرى ، توقف كل منها على الأخرى .

ومن بين المقولات التى تناولها هارتمان بالدراسة « مقولة الغائية » ، وخصص لها كتابا هو « التفكير الغائى » (١٩٥١) ، وهذه المقولة لديها ميل نحو دفع نفسها فى كل شىء . وليس من المغالاة فى شىء أن نقول ان هارتمان وجد أنها أشبه ما تكون بالدافع الذى يكمن وراء كل صورة من صور الفكر : وراء الوعى الساذج ، ووراء الميتافيزيقا العامية السطحية والميتافيزيقا التأملية ، ووراء التفكير العلمى . ويقارن هارتمان كتابه هذا بكتاب كنت « نقد الحكم » ، فيرى ان كنت قصر تناوله على الغائية فى ميدان البيولوجيا والميتافيزيقا فقط ، بينما المطلوب هو ان نقدم تحليلا يرجع القهقرى الى دوافع التفكير المتضمنة فى اية اشارة جادة للسؤال Wozo ومؤدى فكرة هارتمان أن الغائية ليست — ببساطة — خاصية للعالم العينى

---

(١٠٠) Aufbau, S. 188.

(١٠١) Neue wege, S. 85.

تتطلب التحليل والتفسير مثل الخصائص المماثلة لها ؛ وانما ذلك الاهتمام بالغايات والأهداف هو — فى أساسه — متعلق بعملية التفكير ذاتها .

ويميز هارتمان بين أربعة أنماط أو مجموعات من الدوافع التى تؤثر فى التفكير الغائى ، أحدها يرتبط بالطابع التاريخى للفكر ؛ أما الآخرون فخالدون بمعنى أنهم مرتبطون بالموقف الأساسى للانسان وهو يحاول ان يفهم عالمه وأن يوجه نفسه فيه .

وما يسمى بالغائية التاريخية هو الشروط والأوضاع التاريخية للفكر ؛ اى أن الفكر يقع دائما فى سياق ووسط تراث ، وأن التراث يستمر فى ممارسة تأثيره القوى حتى على أولئك الذين يحاولون اعادة تفسيره أو تغييره .

أما الدوافع الثلاثة الأخرى ، فهى دوافع الوعى الساذج ، والوعى العلمى ، والوعى الميتافيزيقى .. ففى الوعى الساذج يكون مطلب المعنى Sinn هو المطلب الأسنى ، ويكون فى الغالب بدون أى تأمل من أى نوع ، فالذهن الانسانى يتوقع أن تكون لكل الحوادث معنى معين ، بمعنى أن لديها اتجاها أو تسعى الى غاية معينة . أما الوعى العلمى فيتخذ وجهة نظر مختلفة تماما ، فهو لم يعد محددا بظروف الحياة اليومية والفكر فحسب ، بل يهتم بأسئلة التعلق السببى بين الظواهر (١٠٢) .

والغائية تنفذ مباشرة الى داخل الوعى الميتافيزيقى ، سواء كان هذا الوعى عاميا سطحيا أو تأمليا ، ففى الوعى الميتافيزيقى العامى تكون الأسئلة الدينية هى الأسئلة والمشاكل العليا ، « والتصور الفلسفى لله هو .. منذ البداية ، غائية محضة » (١٠٣) . والميتافيزيقا العامية ترتبط — على نحو وثيق — بالوعى الساذج ، وتطور اهتمام الانسان نحو المصير ؛

---

(١٠٢) Teleologisches Denken, S. 29-30.

(١٠٣) Ibid., S. 36.

باحثة عن مبرر معين لوجود الشر فى العالم الذى نظم على نحو غائى هادف . وفى الميتافيزيقا التأملية ، تلعب الاعتبارات الغائية دورا كبيرا ، لكنها تطورت على نحو أشد شمولا ، ولم يعد لدوافع الوعى الساذج الا أهمية أقل . فالأسئلة تنشأ عن التنظيم الغائى للصور فى الطبيعة والوضع الذى تأخذه وتحتله الصور العليا . ويرى هارتمان أن أعمق الدوافع للميتافيزيقا المثالية يجب أن تلتمس فى الخصائص الغائية للروح Geist المعنى والهدف والقيمة — فكل هذه الخصائص تؤدى الى نظرة عن الواقع حيث تحدد المقولات العليا المقولات الدنيا فى نظام غائى شامل . فضلا عن أن الميتافيزيقا التأملية تنبه الى غموض مقولة السببية وتثير الأسئلة حولها . لكن هارتمان رغم أنه يفرق بين الميتافيزيقا العامية والميتافيزيقا التأملية ، فانه لا يرى أن أيا منهما هى أنطولوجية ، لأنه يفرق بين الميتافيزيقا من ناحية والأنطولوجيا من ناحية أخرى ، الأولى تخضع لمقولة الغائية ، أما الأنطولوجيا فمهمتها هى تحليل بناءات الواقع ومقولاته وقوانينه فحسب (١٠٤) .

— ب —

لكن هارتمان يوحد فى بعض الأحيان بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، فيستخدم المصطلحين كأنهما مترادفان . وهو فى هذه الحالة لا ينظر الى الميتافيزيقا على أنها تأملية ، كما كان شأن الميتافيزيقا القديمة ، بل يعدها — مثل الأنطولوجيا — بحثا فى الوجود . وهذا التصور للميتافيزيقا نجده — على وجه الخصوص — فى « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » (١٩٢١) . وقد جاء هذا الكتاب نتيجة لدراسة هارتمان لفلسفتين هامتين : الأولى « فلسفة كنت » والثانية هى « فلسفة هسرل » ، وعلى الأخص منهجه الفنومنولوجى .

أما عن الفلسفة الأولى ، فان هارتمان خرج من وراء دراسته لها الى

---

(١٠٤) Ibid., S. 35.

نتيجة هى أن تفسير الكنتيين الجدد لكنت تفسير مبالغ فيه ونحن نعلم — كما سبق أن بينا فى الفصل الأول عن كنت — أن هناك تفسيرين لميتافيزيقا كنت : أحدهما — وهو تفسير الكنتيين الجدد وغيرهم — يذهب الى أن الميتافيزيقا عند كنت هى النقد ، أى هناك هوية بين الميتافيزيقا والنقد أما التفسير الثانى — وهو تفسير هيدجر — فيذهب الى أن الميتافيزيقا عند كنت هى أصـــلا وفى جوهرها بحث فى الوجود ، ومحاولة لتأسيس الأنطولوجيا على أسس جديدة . وهذا التفسير الأخير هو ما طلع بـــه هارتمان بعد دراسته لكنت (١٠٥) معارضا بذلك تفسير الكنتيين الجدد ، ومؤكدا هذه المعارضة تأكيدا أدى به الى أن يشيد أنطولوجيا المعرفة ، وضعها فى « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » .

أما عن دراسته للمنهج الفنومنولوجى فقد عرضنا لها من قبل ، ويكفى هنا أن نعرض لنقطة هامة هى أن هارتمان فى « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » يتخذ من فكرة ما بعد المنطقى metalogiqe (= ما فوق المنطقى) وفكرة « ما بعد المعقول » transintelligible (= ما فوق المعقول) يتخذ منها نقطة ابتداء له . وهمـــا فكرتان لا نجدهما فى الفنومنولوجيا . ومشـــكلة « ما فوق المنطقى » هذه تفرض نفسها بالضرورة عندما نستخدم منهج الوصف الفنومنولوجى على المعرفة ، فالفنومنولوجيا الحقة للمعرفة — عند هارتمان — لابد أن نهتم بوصف العلاقة بين الذات والموضوع . وهى تلك العلاقة التى تميز عملية المعرفة . ان وصف ظاهرة المعرفة — كما تظهر مباشرة قبل كل تفسير يرجع الى وجهة نظر فلسفية معينة — يجب أن يكون هو المرحلة الأولى فى كل نظرية للمعرفة . وهذه الفنومنولوجيا للمعرفة تبين ناحية أخرى ، الميتافيزيقا ضرورية ولا محيص عنها لاقامة نقد ، نظـــرية بوضوح أن مشكلة المعرفة ليست نفسية ولا منطقية ، وانما هى — فى جوهرها — مشكلة ميتافيزيقية أو انطولوجية ، ذلك لأنها علاقة فعاية بين ذات وموضوع يعلو كل منهما على الآخر ويتجاوزه ، علاقة قائمة فى الوجود

---

(١٠٥) Martin, op. cit., p. 145.

المفارق للمنطقى métalogique وتقدم نفسها بوصفها جزءا من هذا الوجود .
ومن ثم : فالعنوان « مبادىء ميتافيزيقا المعرفة » يراد به أن كل نظرية للمعرفة يجب أن تقدم نفسها بوصفها جزءا من الأنطولوجيا العامة (١٠٦) .

فهارتمان يرى أن الوصف الفنومنولوجى للمعرفة يجعلنا نتبين بوضوح أن هذه المعرفة ما هى الا ادراك للوجود ، فثمت فى المعرفة جانب أنطولوجى ليس فى مقدورنا انكاره ولا استبعاده . ان المعرفة هى ادراك الوجود . تلك هى القضية الأساسية فى ميتافيزيقا المعرفة عند هارتمان ، فالمشـــكلة العرفانية le probleme gnoseologique على الأصالة ، هى ، كيف أستطيع أنا ادراك الوجود — الذى يعطى أولا لى بوصفه موجودا فى ذاته ، مستقلا عنى — وأنا نفسى — بوصفى ذاتا عارفة — داخل الوجود . على هذا ، فان مشكلة المعرفة هى فى أساسها مشكلة أنطولوجية ، مشكلة تدور حول الوجود ، وهناك استحالة فى تناولها دون الالتجاء الى الميتافيزيقا .

وهذه الميتافيزيقا — كما يقول هارتمان — لابد أن تكون نقدية . وهنا لابد أن نتوقف قليلا : ان ما يقصده هارتمان بذلك هو أنه لا يهدف أبدا الى اقامة ميتافيزيقا تتخذ من الموضوعات النومينالية : مثل الله والنفس والخلود — محورا لها . ويذهب الى القول بأن كل ادعاء بادراك هذه الموضوعات بواسطة العقل ، ادعاء مقضى عليه بالاخفاق تماما . ولكن مع ذلك لا يجب أن تنغمس الميتافيزيقا — بالمعنى الذى يقصده الكنتيون الجدد — فى النقد . كما لو كانت مجرد نقد للمعرفة أو نظرية عن تصورات العقل الخالص . ان الميتافيزيقا — فى نظر هارتمان — هى البحث فى الوجود ، فاذا ما استبعدنا مشـــكلة الوجود من نظرية المعرفة ، فعندئذ نكون قد استبعدنا من المعرفة مضـــمونها الجوهر الأساسى . وعـــلى هذا ، فعندما يتكلم هارتمان عن الميتافيزيقا النقدية فانه يقصد بها ميتافيزيقا الوجود . والكلمة « نقدى » تعنى ببساطة أن تقام الميتافيزيقا وتشيد ، بمعزل عن اية وجهة من النظر

---

(١٠٦) Gurvtich, Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande, Paris, Vrin, 1930, p. 187.

سابقة ، أو تصور سابق » فالمشاكل الميتافيزيقية يجب أن تنبثق وتظهر تلقائيا ، وعلى نحو طبيعى : من المظاهر التى نصفها . ان الميتافيزيقا يجب أن تكون ميتافيزيقا طبيعية ملتزمة بالوقائع . عندئذ ستكون الميتافيزيقا ضرورية لا محيص عنها . une métaphysique inévitable وتتقدم المشاكل نفسها بنفسها ولن تكون نتيجة بناء صناعى غير طبيعى . بهذا المعنى تكون الميتافيزيقا — عند هارتمان — ميتافيزيقا نقدية ، ولكن ليست أبدا بالمعنى الكنتى الجديد ، فان ما يتميز به مذهب هارتمان هو القول بأن مشكلة المعرفة تتضمن ميتافيزيقا الوجود ، ومن المستحيل التوحيد بين الميتافيزيقا والنقد توحيدا كاملا تاما ، ومن المستحيل استبعاد التصور القديم للميتافيزيقا بوصفها علما للوجود .

ان الكنتيين الجدد عندما يتناولون مشكلة المعرفة يهربون من مضمونها الأساسى ، الا وهو الجانب الميتافيزيقى المتعلق بالوجود ، ويردون المعرفة الى جانبها المنطقى وجانبها النفسى . ويستهدفون من وراء ذلك أن يقيموا نقدا للمعرفة يكون بديلا عن الميتافيزيقا . لكنهم يغفلون — فيما يقول هارتمان — عن أن الميتافيزيقا شرط ضرورى للنقد نفسه : « فلا نقد بلا ميتافيزيقا » . وعلى هذا ، يمكن القول — بلا تناقض — أن النقد هو المدخل الضرورى لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علما ، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ، الميتافيزيقا ضرورية ولا محيص عنها لاقامة نقد ، نظرية للمعرفة (١٠٧) .

ويقدم هارتمان — فيما يتعلق بظاهرة المعرفة — الحقائق التالية :

١ — المعرفة تقوم على علاقة بين عنصرين لا ينفصلان : الذات والموضوع . والذات لا تستطيع أن تدرك الموضوع دون أن تخرج من ذاتها ، أو تعلو على ذاتها . ومع ذلك فهى لا تستطيع أن تعى وتشعر بهذا الادراك دون أن ترجع الى ذاتها . وبظاهرة خروج الذات ورجوعها يظل موضوع المعرفة كما هو ، لا يتغير ولا يتشكل ، يظل عاليا على الذات ، مفارقا لها .

---

(١٠٧) Méta. de la Connaissance, pp. 19-20.

٢ — والعلاقة بين الذات والموضوع التى تؤلف ماهية المعرفة : تميز بيّنيا معين الذات بموضوع يظل بالنسبة لها عاليا ، مفارقا . وهذا التعين يكون من جانب واحد ، ولا يمكن أن يكون متبادلا ، أى من الجانبين ، أى أن يعين كل منهما الآخر .

٣ — كل معرفة تضع مضمونا يجاوز العلاقة بين الذات والموضوع : يجاوز ما تعرفه الذات « هـو ما بعد الموضـوعى » Transobjectif (= ما فوق الموضوعى) . والموضوع الذى تتجه نحوه المعرفة لا يتوحد مع الموضوعى المعروف بالفعل . ويوجد بين الموضوعى المعروف واللامعروف بين الموضوعى وما بعد الموضوعى — يوجد توتر دائم .

٤ — ومن هذا التوتر ، من هذا الشعور بعدم التطابق المعروف وما لم يعرف بعد أى اللامعروف — من هذا التوتر ينشأ ما يطلق عليه هارتان اسم « الشعور أو الوعى بالمشكلة » Proplembewusstsein، والعملية اللامتناهية للمعرفة . هذه الظواهر تبين أن مركز العلاقة بين الذات والموضـوع — تلك العلاقة التى تميز المعرفة — يكمن فيما وراء هذه العلاقة . يوجد فيما بعد الموضوعى .

أن الوقائع التى يقررها الوصف الفنومنولوجى للمعرفة تكشف عن تناقض . وهذه النقائض يجب أن توصف مثل الظواهر نفسها . من هنا تنشأ ضرورة القيام بمرحلة ثانية من التحليل ، تقوم على التقرير النقدى للمتناقضات التى تفرضها الظواهر . وهارتمان يطلق على هذه المرحلة الثانية من التحليل — والتى يجب أن تتبع الفنومنولوجيا والتى يجب أن تظل مستقلة أو بمعزل عن كل موقف فلسفى — يطلق عليه اسم « اللشك » L'Aporetik البحث عن الشكوك . ومن الخطأ أن نعتقد أن فى مقدورنا قهر النقيضة أو حلها ، فهذا فى نظر هارتمان كلام فارغ من المعنى . وهذا هو السبب فى أن النقائض الحقيقية هى « شكوك » . وبعد أن يصـف المرء هذه الشكوك يجب عليه أن يكشف المبدأ الذى يعمل على حفظ التوازن بينهما .

فما هى هذه الشكوك الأساسية ؟ (١) أنها أولا « نقيضة الوعى » أو « دائرة الفكر » فالذات عندما تعلو على ذاتها فى المعرفة ، انما تجبر الوعى على أن يتجاوز ذاته . لكن الوعى عندما يكون واعيا بما يعلو عليه ويتجاوزه ، فانه يجعل المضمون العالى ، المفارق ، كامنا أو محايثا فيه . وحينما نتأمل فى العلو ، نجد أنه يصبح مضمونا للفكر ، أى ينقد طابعه المميز . (٢) ومن ناحية أخرى يتقدم نقيضة الموضوع وهى : كيف يمكن الموضوع أن يعين الذات اذا كان هو عاليا عليها ؟ ومن بين الشكوك الأخرى التى يصفها ويقررها هارتمان أفكار مثل فكرة « وعى المشكلة » وفكرة العملية اللانهائية للمعرفة ، وفكرة الأنطولوجيا التى تقوم على الابستمولوجيا . (٣) واذا كنا نستطيع أن نفهم أن فى مقدور الذات أن تدرك الموضوع ، فانه يتبقى أن نعرف كيف يمكن الذات أن تدرك ما ليس بمعروف ، لا المعروف ، بل اللامعروف ، ما بعد الموضوعى . (٤) ومما يثير الارتباك وعدم الفهم أيضا هو كيف ينشأ من « معرفة اللامعرفة » savoir du nonsavoir ، معرفة ايجابية ، وحتمية . (٥) وأخيرا ، هناك شك أخيرا : بينما تجاوز المعرفة نفسها — وعلى الخصوص فى وعى المشكلة وفى العملية اللامتناهية للمعرفة — متجهة صوب الوجود العالى المفارق ، فان هذا الوجود نفسه — الذى يحتاج اليه لتأسيس المعرفة — لا يكون بدوره الا بالتحليل الترنسندنتالى لهذه المعرفة . معنى ذلك أن هناك دائرة مفرغة فالأنطولوجيا يجب أن تتأسس على الابستمولوجيا . والابستمولوجيا تطلب من الأنطولوجيا أن تبررها .

ان جميع النظريات الابستمولوجية يمكن — كما يقول هارتمان — أن ننظر اليها على أنها محاولات من أجل أن توازن — ان لم يكن من أجل أن تحل — هذه النقائض ومع ذلك ، فان جميع هذه النظريات يجب أن تستبعد بلا استثناء ؛ لأنها بدلا من أن تلجأ الى أقل عدد ممكن من الفروض السابقة minimum ، واخذت بأكبر عدد منها maximum ، واغلب هذه النظريات تحاول أن ترد أحد طرفى علاقة المعرفة الى الطرف الآخر الذى يأخذ به : (١) فالواقعية تريد أن تحل نقائض المعرفة عن طريق ارجاع الذات الى

الموضوع ، (٢) والمثالية تحاول أن تلتمس الحل بأن ترد الموضوع الى الذات . (٣) وأخيرا تحــاول الواحدية أن تجد أساسا أعلى من الذات والموضوع ، فيه يتحد الطرفان فى الطرفان فى هوية واحدة . ولم تأخذ اية نظرية من هذه النظريات فى حسبانها الظواهر الأساسية للمعرفة (١٠٨) .

اى طريق اذن يتبقى بعد ذلك لكى نسير فيه ؟ الاجابة — فى نظــر هارتمان — هى طريق أنطولوجيا المعرفة التى تنظر الى الذات والموضوع على نحو متساو بوصفهما يجسدان وجودا حقيقيا مستقلا . والرابطة التى نبحث عنها بين الذات وموضوع المعرفة هى تلك الرابطة التى توحد بين تجليين واقعيين متســـاويين من تجليات الوجـــود . والعلاقة بين الذات والموضوع هى نفسها علاقة أنطولوجيا ، وأنه لفى محايثة هذه العلاقة فى الوجود يجب البحث عن الحل . بتحديد هذا الموقف الذى هو موقف ميتافيزيقا المعرفة ، والذى يقابل ويعارض بوصفه « أنطولوجيا نقدية وتحليلية (أى أنطولوجيا تتأسس على تحليل المقدمات الترنسندنتالية للمعرفة) ، الأنطولوجيا الدجماطيقية والتركيبية عند السابقين على كنت ، مثل المدرسين وفولف — نقول بتحديد هـــذا الموقف يميز هارتمان فى نفس هذا الموقف بين جزئين أساسيين : أنطولوجيا موضوع المعرفة وأنطولوجيا معرفة الموضوع ، التى يطلب منها على وجه الخصوص أن تقدم الحل للشكوك .

ان العلاقة بين الذات والموضوع التى تميز المعرفة ، ما هى الا جزء من الوجود ، ذلك أن المشكلة الأنطولوجية أوسع من المشكلة الابستمولوجية . وهذا الموقف يمكن أن نصوغه على النحو التالى : ان منطقة العلاقة بين الذات وما يعرف بالفعل بواسطتها لا تمثل الا قطاعا هو أقل أو أصغر قطاع — نسبيا — فى الوجود . فاذا نظرنا الى الذات على أنها مركز ، فان دائرة الوجود المعروفة لديها ، الدائرة التى يطلق عليها هارتمان اسم « فناء الموضوعات » le cour des objects ، تشملها دائرة أخرى أوسع وأكبر ،

---

(١٠٨) Gurvitch, op. cit., pp. 189 f.

يطلق عليها اسم « ما يقبل المعرفة le connaissable (القابل للمعرفة) اى هذا الذى يمكن أن يعرف • ويوجد فوق هذا اللامعروف — ولكن قابل لأن يعرف — مجال للوجود الذى لا يتميز بأنه لا معروف فقط : بل هو كذلك غير قابل للمعرفة : أنه مجال ما بعد المعقول (أو ما فوق المعقول) Transinteligible

واذا كنا نسمى كل موجود يعلو على العلاقة الفعلية بين الذات والموضوع ويجاوزها — بأنه مفارق للموضوعى أو ما بعد الموضوعى transobjectif ، فمن الممكن أن نقول أن المفارق للموضوعى ينقسم هو نفسه الى قسمين متساويين : المفارق الموضوعى المعقول ، والمفارق للموضوعى المفارق للمعقول transobjectif transintelligible والوجود العال أو المفارق بحق ليس هو الوجود الذى يتجاوز الذات فقط ، بل أيضا الذى يتجاوز الوجود الذى يتجاوز الذات والعقل فى نفس الوقت — اى يتجاوز نطاق ما يقبل الفهم فى الوجود (١٠٩) .

وعلى هذا ، فالوجود العال حقا هو وحده المفارق للموضوعى المفارق للمعقول . وبذلك يتضح كيف أن مشكلة الأنطولوجيا ، مشكلة العال ، المفارق ، ترتبط عند هارتمان بمشكلة اللامعقول . ان النظرية الميتافيزيقية للمعرفة ، مفسرة العلاقة بين الذات والموضوع على أنها علاقة انطولوجيا محايثة فى الوجود — من الممكن أن ننظر اليها على أنها ادخال العقل ratio فى اللامعقول المفارق للادراك العقلى والفهم ، الذى يحيط بالذات وموضوع المعرفة من جميع الجهات .

تلك هى ميتافيزيقا المعرفة عند هارتمان ، ورأينا فيها كيف ترتبط الابستمولوجيا بالأنطولوجيا أو الميتافيزيقا من حيث هى بحث فى الوجود . فالفكر محايث فى الوجود والمعقول كامن فى اللامعقول . ورأينا فيها أيضا كيف أن هارتمان تجاوز المنهج الفنومنولوجى الذى يقرر ويصف الظواهر

---

(١٠٩) Méta. de la Connaissance, pp. 275- ff.

والوقائع ؛ الى المنهج الشكلى الذى يثير التناقض : فالمنهج الأنطولوجى الذى يحاول أن يفسر هذه التناقض ويحاول التماس الحلول لها . او على الأقل العمل على حفظ التوازن بينها كما يقول .

والآن سوف ننتقل الى الفيلسوف الألمانى الثالث — يسبرز — لنرى الأسس الجديدة التى يقيم عليها نقده للأنطولوجيا التقليدية والميتافيزيقا التقليدية . محاولا اقامة — بدلا منها — أنطولوجيا الشـــامل وميتافيزيقا الشفرات .

– ٣ –

ان يسبرز ما هو بالفيلسوف المناهض للميتافيزيقا باطلاق ؛ ولا المعارض للأنطولوجيا بوجه عام . فمن يقرأ « سيرته الفلسفية » يجد أنه يعلن صراحة « أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تستبعد ؛ بل لابد من امتثالها والاحاطة بها ؛ أى امتلاكها وجعلها قنية لنا » (١١٠) . وهو يرى « أن الميتافيزيقا تصبح خلاقة schöfferish عندما تجعل من — شفراتها بناءات تصـــورية قابلة للفهم — لكنها ن حيث هى كذلك ؛ فلا تعدو غير حجج لا تقنع . وليس هناك شك فى أن تصوراتها وأفكارها ؛ هى شيء آخر مختلف عن رؤى الشعراء والفنانين ومنشيء الأساطير ؛ ومع ذلك فهى مماثلة لها ؛ فهى فى الغالب الأعم فروض عن وجود مطلق مجرد ؛ وحلقات مفرغة منطقية ؛ ومفارقات ؛ تخفق أو تتحطم فى النهاية فى زوال كل ما هو موضوع للتفكير(١١١) نتبين من هذا النص الذى أوردناه من كتاب «الفلسفة» أن الميتافيزيقا — فى نظر يسبرز — لاتكون مشروعة خلاقة الا عندما تصير شفراتها وتصوراتها

---

(١١٠) Jaspers, Philosophical Autobiography, in chilpp (ed.) Jaspers, N. Y. 1951, p. 39.

(١١١) Jaspers, Philosophie, Berlin, Springer - Verlage, 2. aufloge, 1848, S. 50 (Philosopie) سنشير اليه :

مفهومة ، أى مقروءة على حد تعبيره . ولذلك ، فهو يعرف الميتافيزيقا بأنها قراءة للشـــفرات ، لغة العلو ، أما الميتافيزيقا التقليدية التى ما هى الا « مذاهب » قوامها فروض مجردة فارغة ومفارقات ، فيجب أن تتحطم وتتقوض .

لقد افتقدنا التجربة الوجودية الحية واستعضنا عنها بالمعرفة العقلية الجامدة ، والمذاهب الميتافيزيقية الشامخة ، المنفصلة عن الوجود . لذلك ، نجد يسبرز دائم النقد للأنطولوجيا التقليدية ، فهو يقول : « الأنطولوجيا يجب أن تتحطم وتتقوض Ontologie muss zerfallen » (١١٢) ، يجب أن تتفكك وتدحض Ontologie muss aufgelöst werden (١١٣) . والتحطيم ، تحطيم الأنطولوجيات التقليدية ، ما هو بالأمر الغريب . لان التحطيم مظهر لأهم الشفرات وأكثرها أساسية . الا وهى شفرة الاخفاق . فالاخفاق موجود فى كل مكان ، فى الفعل والفكر على السواء » لا بل أن هذا الاخفاق يصيب أيضا الأنطولوجيا الخاصة به ، التى يستعيض بها عن الأنطولوجيا السابقة ، ولن يتحقق لها نجاح أكبر بكثير مما حققته تلك الأنطولوجيات . لكن فى هذا الاخفاق نفسه تتكشف الحقيقة أمامنا ، ذلك أننا فى وقت الكارثة نجرب الوجود ونستشعره (١١٤) .

ان الفلســـفة عند يســـبرز هى — فى جوهرها وفى المقام الأول — ميتافيزيقا ، فهى بحث فى الوجود ، الذى هو أكثر من مجرد مظهر سريع الزوال . بيد أن هناك شيئا يهم هذه الفلسفة ، الا وهو ذلك الذى يسأل السؤال عن طبيعة هذا الوجود وماهيته : ان الوضع التاريخى العينى للانسان يدخل فى السؤال ، وفى الاجابة على السواء ، ففى داخل كـــل فـــرد ، فى خوفه وقلقه ، لابد للفلسفة أن تقوم بخطوة جديدة وأن تتخذ

---

(١١٢) **Philosophie, S. 813.**

(١١٣) **Ibid., S. 815.**

(١١٤) **Jean Wahl, Notes on some Relations of Jaspers to Kierkgaard and Heidegger, in Schilpp, op. cit., p. 405.**

نقطة ابتداء جديدة . وطالما أنها دائما فى صيرورة (صيرورة) ودائما فى حالة تعليق للحكم ، فانها لا يمكن أن تصل الى ما يشبه المذهب التام الكامل ، الصائب تماما . وعلى هذا ، فالفلسفة — فى تصوير يسبرز — « على الطريق » دائما ، مهمة لا تنتهى ، فاعلية مستمرة أبدا ؛ ولابد للفلسفة أن تستخدم المنطق وأدوات التصور ، والمفاهيم الشكلية . ومع ذلك ، فانها تخفق — بهذه الوسائل فى ادراك الوجود ، فحقيقة الوجود لا يمكن أن تدرك الا « على نحو وجودى » عن طريق المعاناة والتجربة . لا عن طريق التصور والتعريف المنطقى . ان الوجود لا يمكن أبدا أن « يعطى » بوصفه موضوعا ، وانما هو بالأحرى يجرب مباشرة فى اخفاق العقل النظرى فى ادراكه له . ولعل هذا هو السبب فى أن يسبرز يعلن عداءه الشديد لما يطلق عليه اسم « المصطلحات الفجة القبلية » ، وهى تلك التى تفرض نفسها منذ بداية عملية التفلسف ، ولا تجىء نتيجة لها . ففى كتابه « فى الحقيقة » يقول ما نصه : « طالما أن كل تفكير فلسفى لا يكون حقيقيا مشروعا الا عندما يكون فى حركة ، وطالما أن هذه الحركة لابد أن تكون حية كيما تظل حقيقية صحيحة ، فان أولوية المصطلحات أو صدارتها ... أمر على جانب كبير من الخطورة ، بل يعد كارثة ... ذلك أن سيادة المصطلحات تحول التفلسف الى تلك الحذلقة الأكاديمية التى تنمحى فيها الفلسفة ذاتها » (١١٥) .

والمعرفة — فى راى يسبرز — تخفق أيضا فى ادراك الوجود بما هو كذلك ، بل انها لتتوجه أولا صوب المظاهر والأعراض ، فكل ما يجب أن يعرف ، لابد أن يرتد — آليا — الى موضوع محدد معين للمعرفة . وعلى هذا ، فالوجود يفلت من معرفتنا ويند عن فكرنا . ففى اللحظة التى نظن فيها أننا أدركناه على نحو تصورى ، نكون قد شوهناه بأن جعلناه ما ليس هو اياه : جعلناه مضمونا محددا bestimmte Daseinsinhalt — ان

(١١٥) Quoted from kurt Hoffm Basia, concepts of Jasper's Philosophy, in Schilpp Iop. c. t. p. 69.

الاشكال فى تصور يسبرز للوجود يكمن فى الحقيقة الثانية وهى : انه لا يمكن أن نتأمل الوجود بوصفه مثالا أو صورة افلاطونية .

ومع ذلك . فثمت طريقة لمعرفة تناسب الوجود الشامل . هى أن نصير على وعى به مباشرة . فإن نصبح واعين **Innewrden** معناه أن نتخذ من هذا « الوعى » قنطرة نستطيع عبرها أن نفكر فى شىء هو بطبيعته لا موضوعى **ungegeustaaujich** نفكر فيه فى صورة شىء موضوعى بكون مجرد وسيط أو وسيلة توسيطية . وعلى هذا . نصبح واعين «بالشامل»(١١٦) **das Umgreifende** فى فكر تأملى يختلف عن المعرفة الموضوعية : ففيه يصبح الوجود واضحا جليا لنا ، يعلن عن نفسه . ولكن لا يتخذ ابدا صورة محددة .

ويبدو أن يسبرز — فيما يقول كورت هوفمان — ينبه هنا الى حقيقة غابت عن بال الكثيرين وهى أنه لابد أن يوجد فى أساس كل فكر وكل معرفة وعى مباشر . سابق على الوعى العقلى للوجود (هذه حقيقة لم تغب عن بال هيدجر : فهى ما عبر عنه — على نحو مختلف — بفهم الآنية — السابق على الأنطولوجى — للوجود) . فاذا لم يتوافر هذا الوعى الأولى فلن يتحقق العلو أو التجاوز العقلى للجزئى والجزئيات . ومن ثم ستكون الميتافيزيقا مستحيلة بدون هذا العلو والتجاوز » ولكن الوعى لا ينفصل عن المعرفة ، ذلك ان المعرفة لابد أن تتأسس فى الوعى » والوعى لابد بدوره أن ينغمس وينخرط فى المعرفة ، فبدون وعى عيانى عميق للوجود ، تظل كل معرفة مجرد تجميع سطحى للمعطيات ، أى معرفة مظهرية (سطحية) **Scheinwissen** ان كل شىء يعرف على نحو موضوعى ، لا يصبح ذا

---

(١١٦) مصطلح « الشامل » عند يسبرز يدل « اما على الوجود — فى — ذاته : الذى يحيط بنا ، أو يدل على الوجود الذى هو وجودنا نحن .. وما هو بالموضوع ولا بالذات ، بل يشمل كلا منهما فى داخله .. هو ذلك الذى يحتوى على كل افق جزئى كأنه محيط تدخل فيه كل الآفاق .
Schilpp, op. cit., p. XVIII.

معنى الا اذا ذاب واندمج وعى للوجود ؛ وعندئذ تؤخذ مضمونات المعرفة من خلال منظور جديد ، وينظر اليها فى ضوء علاقات جديدة . لكن مثل هذا الوعى للوجود لا يمكن أن يتناول الا على نحو غير مباشر ؛ ذلك أن المعرفة تظل متطلبا ضروريا سابقا لهذا الوعى (١١٧) .

ويذهب يسبرز الى أن كل موضوعية ميتافيزيقية ، بل وكل موضوعية وكل ذاتية على السواء ، قابلة لأن تصبح شفرة . والشفرة ليست كلها حالة من حالات الوعى ، وليست كلها موضوعا من موضوعات الوعى . ذلك لأنها هى الوسيلة الوحيدة لقهر ثنائية : الذات والموضوعية . والشفرة ليست ثابتا دائما أو موضوعيا ، بل هى اللغة السرية ، المستترة ، المتحجبة ، التى من خلالها يقدم الوجود نفسه ويتكلم الينا ، اى أنها لغة الوجود . فالموجودات كلها التى فى العالم ، بل والعالم ذاته أيضا ، يصير شفرة ، وكل قراءة لهذه الشفرة قد تصير بدورها شفرة أخرى وهكذا .. وعلى هذا ، فيسبرز يرى : « أن كل وجود : مثل الانسان ، والحيوان ، والوقائع التاريخية والحضارية — كل هذا يعبر عن شىء ، بطريقة غامضة . وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود فى الأشياء . فحيث يبدو الشىء غير مفهوم ، فانه يتصف بطابع الشفرة . وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها . اننا نجد الشفرة فى كل مكان ، لأنها ممكنة باستمرار ، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبدا . فلقراءتها لابد من تجاوز مظهرها الرمزى ، ومع ذلك يجب أن ارجع الى الخيال كى أتصورها وأتوسمها على نحو ما تتبدى عليه الأشياء » (١١٨) .

والغموض الدائم للشفرة هو طابع جوهرى فيها بقدر ما تشارك فى أكثر الشفرات دلالة وأكثرها أهمية ، الا وهى شفرة الاخفاق **Scheitern**

---

(١١٧) Kurt Hoffman, op. cit., p. 106.

(١١٨) بدوى (الدكتور عبد الرحمن) : **دراسات فى الفلسفة الوجودية** ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

والشفرة عند يسبرز تنتمى الى نظرية المعرفة ، أما الوجود والوجـود الماهوى Existenz والعلو ، فكلاهما تنتمى الى مشكلة الأنطولوجيا .

أما الميتافيزيقا عنده فتصبح قراءة للشفرات ، لغة العلو . لكن ان ينتج عن ذلك مذهب فى الوجود مرضى ، ومن ثم فليس ثمت مذهب أنطولوجى تام . أن الأنطولوجيا التقليدية تصبح نوعا من الأنطولوجيا (يطلق عليه يسبرز اسم Periechontoliogy ، فيه الوجود بوصفه شاملا لا يكون هو الموجود ولا مجموع الموجودات ، يتحدى مقولات الفكر ، فلا تستطيع أن تدركه أو أن تحيط به . ان اعمال الفكر أو العقل كان — للميتافيزيقا التقليدية — هو الطريق السلطانى المؤدى الى الوجود . لكن عند يسبرز ، ليس اعمال الفكر ، بل الاخفاق ، لا فى الفكر فحسب ، بل أيضا فى الفعل والعمل والواقع ، — هو الذى يصبح الشفرة النهائية والحاسمة التى تشير الى كل من العدم والوجود ، فالاخفاق — فى نظر يسبرز — هو الذى يكشف لنا — على وجه الخصـوص — عن الأمور العالية ، ومن خلال تجربته نستشعر العدم أيضا .

ولنفصل الآن القول فى أنطولوجيا الشامل أو الوجود عند يسبرز ، كيما ننتقل بعد ذلك الى ميتافيزيقا الشفرات .

— أ —

يذهب يسبرز الى أن الاجابات عن سؤال : ما الوجود ؟ ، اختلفت فيما بينها اختلافات شديدة ، فبعضها يرى أن الوجود موضوع ، والبعض الآخر يرى أنه ذات ، وفئة ثالثة تعده موجودا — فى ذاته . لكن الذات والموضوع كليهما غامض ، فكلاهما يكشف ويخفى شيئا ما ، ولذلك فان يسبرز يمتنع عن رد وتحويل مثل هذه التصورات العامة الصورية للوجود من حيث هو وجود — موضوع أو وجود — ذات أو وجود — فى ذاته — الى وجود مطلق . فلا يمكن لصورة من هذه الصور الثلاث للوجود أن

معتنق ويؤخذ بها على حساب الصورتين الأخريين . انها أحوال للوجود وليست مصدرا للوجود أو أصلا له . ويمكن أن نميز كلا منها عن الأخرى ، لكن أينما يمكن أن تكمل كل منها الأخرى ، ومن ثم فما من حال للوجود يمكن أن يدعى السيادة أو الصدارة أو الأولوية على غيره .

يقول يسبرز : ان ما نجربه هو دائما ظاهر الوجود ، لا الوجود — في — ذاته . لكن هذا الأخير يقدم نفسه في اللغة الغامضة المحتجبة للظاهر . فالوجود الذى يظهر يظل في ثنائية زمانية غير قابلة للقهر ، أعنى الـ « ما هو — في — ذاته » الذى لا يقبل الادراك — للعلو ، والوجود المتحقق للوجود الماهوى الممكن ، فلا يمكن لأى منهما أن يكون موضوعا للموجود التجريبى (الآنية) أو الوعى بما هو كذلك . أن الوجود — في نظر يسبرز — لا يمكن أن يصبح قابلا للفهم والادراك خلال معرفة البناءات العامة الكلية . أو بعبارة أخرى ، أن معرفة البناءات العامة لن تيسر لنا ادراك الوجود . ان تحليل الآنية (= الموجود التجريبى) **Daseinsanalyse** اما أن يكون رسما أو تخطيطا للوعى بما هو كذلك الذى يصف أحوال الوجود ، أو تناولا لقيمة التجربة وعدم قيمتها . أهميتها وعدم أهميتها ، أو تصويرا للوعى الذى تصبح فيه قوى نفسية معينة — مثل « الليبدو » (= الطاقة الجنسية) والقلق والهم ، وارادة القوة ، وغريزة الموت ... الخ ، — تصبح قوى محددة معينة (١١٩) . ويسبرز يأبى ويرفض باصرار أن يستخدم أى حال عام أو خاصية مميزة من خصائص الوجود الانسانى وأحواله أو أية مقولة من مقولات العالم الفيزيائى أو الحى — بوصفها مفتاحا أساسيا يحل لغز الوجود ويفتح الباب على أسراره .

لكننا مع ذلك نسأل السؤال عن الوجود ذاته ، ويسبرز يطلق على هذا الوجود الذى يكشف نفسه ومع ذلك يظل محتجبا ، محجوبا — اسم

---

(١١٩) **Philosophie, S. 11-12.**

« الشامل » (١٢٠) . والشامل هو ذلك الذى يعلن عن نفسه بوصفه حاضرا على نحو موضوعى . لكنه لا يصبح أبدا موضوعا . انه سابق على — المنطقى Prelogical ولكى نفكر فى الشامل لابد أن نجعله موضوعيا . وبالتالى نشوهه . ومن ثم يجب أن نحاول — باصرار — أن نقهر هذه الموضوعية لكى نصبح واعين بالمصدر أو الأصل الذى لا يمكن أن يتموضع . وفى « المجال الخالد للفلسفة » يقرر يسبرز أن الوجود الذى ليس هو بالذات ولا بالموضوع ؛ بل بين الذات والموضوع ؛ يجب أن يسمى « بالشامل » (١٢١) . وهذا التصور للوجود بوصفه شاملا يذكرنا بتصور هيدجر للوجود بوصفه نورا . فالوجود عند هيدجر عملية منيرة . بها الموجود يستنير . واذا كان هذا الموجود « ذاتا » أو « موضوعا » ، فان النور نفسه ، أى الوجود ، لا هو هذه ولا ذاك ، بل هو « بينهما » Zwischen على السواء . تجعل العلاقة أو المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا (١٢٢) . اذن فيسبرز وهيدجر كلاهما يحاول بتصور الوجود أن يقهر ثنائية الذات » والموضوع .

والشامل عند يسبرز ما هو بالأفق ابدا ، بل يدفع دائما الى ما وراء الأفق ، انه الكلية المفتوحة بوصفه أساسا لكل موجود ؛ ومن حيث هو كذلك فانه هو الأساس الفلسفى .

والشامل يتبدى على انحاء شتى : (١) الشامل الذى أكون انا اياه بوصفى محايثة : الموجود التجريبى أو الآنية ، الوعى بما هو كذلك . الروح (٢) الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه محايثة : العالم (٣) الشامل الذى اكون انا اياه بوصفى علوا . الوجود الماهوى . (٤) الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه علوا :

---

(١٢٠) Jean Wahl, op. cit., p. 405.

(١٢١) Jaspers, The Pernenial ecope of Philosophy, N — Y., Philosophical Librany, 1949, p. 14.

(١٢٢) Heidegger, Lettre sur L'Humanisme, op. cit., 1933.

(١) انا أكون أولا بوصفى آنية تجريبية empirisches Dasein بوصفى آنية أو موجودا تجريبيا انا اكون جسدى ، وتجربتى الحسية ، وأعمالى ، وكفاحى ، ومعاناتى ، ومخاوف ، وآمالى . انها حياتى الفعلية مأخوذة فى عينيتها أو تقومها المباشر . والموجود التجريبى او الآنية التجريبية فى مباشرتها وعينيتها ، هى بالنسبة لنا جميعا بينة بذاتها ، فالخاصية الأساسية للآنية التجريبية هى أنها آنيتى التجريبية ، اى آنية خاصة بى انا . أنها رغبتى ، دوافعى ، حوافزى وارادتى . انها الصراع الذى لا يتوقف ، الناشىء عن ارادة الوجود وارادة القوة .

« والآنية التجريبية ، بوصفها آخرا قاهرا يحددنى ، هى العالم (١٢٣) . لكنها هذا العالم الذى يحددنى ويصنعنى وكيما اجعله عالمى .. انها ملاحظاتى وخططى وأفعالى . أنها تنظيم واعى — لكنه ايضا غير واعى — للعالم كما أجربه .. وعلى هذا المستوى تنشأ افكارى عن الخير والشر .. عن الصواب والخطأ ، عن الجمال والقبح ، عن النجاح والاخفاق . وأنا بوصفى آنية تجريبية اكون موضوع دراسة لا ينفد لمباحث مثل : علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الانسان ، والتاريخ ، والآنية التجريبية تكشف لنا فى معناها المحيط الجامع — عن عموم الوجود الانسانى وفرديته على السواء ، فهى مجموع السلوك الانسانى مفهوما فى سياق نفسى واجتماعى وثقافى وبما هى كذلك فانها تكون تفكيرا أو احساسا وارادة وفعلا على مستوى المحايثة اكثر منها على مستوى العلو . وعلى الرغم من أن الآمال والمخاوف والأحاسيس والأفعال قد تنطوى على ما هو فريد فذ ، وما لا يمكن اعادته ، فانها يمكن أن تجرب ولن تمارس بدون أى وعى بالعلو أو بدون اية استجابة الى العلو .

ان الآنية التجريبية هى المستوى الذى على اساسه يكون للفكر والعمل الانسانيين سياق اجتماعى وثقافى ، يحددهما . ومشكلة التحدد (التعين)

---

(١٢٣) Jaspers, Reason and Existenz, N—Y Noonday Press, 1955, p. 55.

فى مقابل اللاتحدد [اللاتعين]) لا يمكن أن تحل على هـــذا المستوى لأن الآنية تتذف (وترتمى) منذ البداية فى دائرة محددة ، فالآنية التجريبية هى فى أساسها وجوهرها . وجود الانسان كما تشكله الحكومة ، والاقتصاد ، والتعلم ، والدين ، وأى نظام آخر يشترك فيه . انها المجال الذى فى نطاقه نستمر فى عملنا وعلاقتنا الاجتماعية والشخصية (١٢٤) .

والحقيقة ــ بالنسبة للآنية التجريبية ــ هى كل ما يبعث على الرضا ، ويحقق الاشباع ، ويدر النتائج العملية النافعة ، اما اللاحقيقية فهى كل ما يضر بالحياة وكل ما يجعلها عقيمة ، متجهمة ، ففى عمليتى الارادة والمعرفة اللتين تمارسهما الآنية التجريبية لا يكون للحقيقة صدق عام كلى ، ولا يقين ملزم ضرورى . « إن لاحقيقة الآنية التجريبية هى حقيقة البراجماطية » . فالحقيقة هى ما نتطلبه الحياة وتطلبه ، وهى ما يدر النتائج ، وعلى هذا تصبح الحقيقة نسبية .

اننى أعيش بجسدى فى محيط او بيئة ، واتصل بها بواسطة أدوات وصور التخاطب الإجتماعى ، واللغة ، وسلوكى فى مجموعه ، وبالتالى ، فأنا أتموضع فى هذه البيئة . وعندما تتموضع هذه الصور المختلفة لتحققى الوجودى existential realization ، فانها لتصبح موضوعات للبحث العلمى ، بوصفها وظائف فسيولوجية ، أو تجارب نفسية ، او أساليب اجتماعية للسلوك . لكن ما يصبح على هذا النحو موضوعا للبحث ــ مثل المـــادة والحياة والروح والوعى ــ ان يعد هو الشـــامل الخاص بالآنية التجريبية ، ذلك انه ينظر الى كما لو كنت نمطا للوجود بين غيره من الأنماط كأننى موضوع ، ليس انسانيا بعد ، اننى بوصفى انسانيا استشعر حالة وجودية حية ــ أساسها غامض غير معروف ــ تشملنى وتجعلنى أوجد بوصفى جزءا فعالا فى جسد الانسانية . لكننى عندما أتموضع ــ أنا وغيرى ــ من هذا الشامل ، فاننا نصير عالما لأنفسنا ، فنتقابل بعضنا البعض بوصفنا .

---

(١٢٤) Philosophie, S. 11 f.

موضوعات فى العالم ، موضوعات ذات وجود مادى وزمانى ؛ وتظهر الذات حية ، حساسة ، ملاحظة ، تتوحد معها على نحو تموضعى (أو متموضـــع) obiectifyingly (١٢٥) .

وكماأننى آنية تجريبية . فأنا أيضا وعى بما هو كذلك (شعور بوجه عام) Bewuscstsein uberhaupt ، فكل حياة غير حياة الانسان ما هى الا مجرد آنية فى محيط أو بيئة . والآنية الانسانية تظهر خصبة مليئة لأن أحوال الشامل تدخل فيها . وأنا بوصفى مجرد وعى للآنية فلا أكون سوى جزء غير متميز معتم من البيئة — أما بوصفى وعيا — بما هو كذلك ، فأنا أحقق وضوحا فى التأمل ، يبدو فيه كل شىء داخلا فى ثنائية الذات — الموضوع . وكل ما يدخل فى هذه الثنائية هو وحده الذى يصبح بالنسبة لنا موضوعيا ، ووجودا ثابتا . والوعى — بما هو كذلك ، هو — ان صح هذا القول — جهاز الاســـتقبال الذى يمد — عن طريق مقولاته — الأشـــياء بما يجعلها موضوعية . فعلى هذا النحو يتجلى كل شىء موجود فى صورة موضوعية ، وعن طريق هذا التثبيت يكون قابلا للتواصل .

والروح هى الحال الثالث الذى يتجلى ويتبدى فيه الشامل الذى أكون أنا اياه . فأنا بوصفى روحا أشارك فى عالم الروح الذى يصبح — بالنسبة لى — الحافز العملى لآنيتى التجريبية — الزمانية ، والموجه النظرى لأبحاثى : فالأفكار ما هى الا كليات من المعنى تؤلف سياقا من الفهم . ونحن نبحث فى هذه الكليات بوصفها أفكارا موضوعية فى عالم الواقع . وعلى هـــذا ، فأنا وغيرى نفحص الواقع بواسطة أفكار هادية مثل العالم والروح والنفس والحياة الخ .. فعلى ضـــوء هذه الأفكار الموحدة ، المنظمة نبحث عالم الواقع ، ونرسم الخطط فى حياتنا العملية (١٢٦) .

---

(١٢٥) Kuanss, G., The concept of the «Encompassini» in Jaspers Philosophy, in Sehilpp, op. cit., p. 153.

(١٢٦) Ibid., p. 154.

(٢) أما الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه محايثة ، فهو العالم . ان « الآنية تتحقق على شكل وجود فى العالم ، ومجموع الآنيات هو العالم . والعالم هو فى مجموعه آنية تتقدم الى على هيئة موجود محدد الموضوع . أما العالم بوصفه موضوعا للعلم فهو شىء غريب عنى ، وبرغم ذلك فاننى استطيع ادراك العالم لأننى فيه أحقق امكانياتى (١٢٧) .

لكن يسبرز أخذ عن كنت قوله بأن العقل اذا أراد أن يدرك العالم فى مجموعه (أى العالم بألف لام التعريف) فانه سيقع فى المتناقضات ، وسيخفق فى ادراكه له . انه فقط يستطيع ان يدرك الأشياء الموجودة فى العالم ، وليس العالم ، فى كليته ، فهو يواجه مناطق منفصلة بدوافع ، وبرغم اعتماد وتعلق بعضها ببعض ، فانها تظل منفصلة وتتطلب منطقا منفصلا خاصا بكل منطقة على حدة .

ويميز يسبرز بين اربع مناطق من هذا القبيل ، كل منطقة تفترض المنطقة الأدنى افتراضا سابقا : اما الأولى فهى الطبيعة اللاعضوية ، والثانية هى الحياة العضوية ، والثالثة هى النفس بوصفها تجربة باطنة ، أما المنطقة الرابعة فهى الروح Geist ، أى النفس العاقلة فى الفلسفة التقليدية . ونظرية يسبرز هذه تختلف عن نظرية صمويل الكسندر فى التطور الانبثاقى emergent evolution فخصائص أو كيفيات المستويات الدنيا ليست المتضمنة — نظر يسبرز — فى المستويات العليا ، ذلك أن المناطق الأربع ليست متصلة بعضها مع بعض ، فلكل منها حقيقتها النوعية الخاصة : فالقوانين التى تطبق على المادة ، مثلا ، لا يلزم أن تستخدم وأن تطبق على الحياة ، وكذلك الأمر بالنسبة للروح ، فهى مختلفة ، من حيث النوع ، عن الحياة . أما الكسندر فهو يرى أن مقولات المكان والزمان تطبق حتى على منطقة الروح ، بعكس يسبرز الذى يرى أن لكل منطقة مقولاتها النوعية الخاصة . ولعل نظرية يسبرز هذه قريبة الصلة بنظرية هارتمان فى مراتب أو طبقات الوجود

---

(١٢٧) بدوى ، المرجع السابق ص ٩٧ .

Seinsstuged وخاصة فيما يتعلق باعتراف يسبرز الضمنى بقانون استقلال المستوى الأعلى بالنسبة الى الأدنى . لكن اهتمام يسبرز الأساسى هو أن يقاوم الاتجاه الذى يرمى الى جعل احدى المناطق هى المطلقة او الكل فى الكل ، واخضاع المناطق الأخرى لمنطقها وقوانينها . والفلسفة يجب أن تتجنب الوقوع فى اخطاء النزعة المادية والنزعة الحيوية ، وكذلك النزعتين : النفسية المتطرفة والوجودية المتطرفة . فليس لدى علم الفيزياء وعلم النفس والانسانيات ، معيار عام ، ولا يمكن أن تنظم وفق مقياس أو محك واحد ، ذلك أن كل نظام يخفق اذا ما أدعى أنه هو النظام الوحيد الصائب والحق . فالكون فى مجموعه لا هو بموضوع ممكن لعلم كلى عام ، ولا يمكن أن يصبح موحداً بفلسفة تنظيمية ، اى تدخله وتوحده فى نظام أو مذهب . أن تفتيت « الواحد » وتجزيئه كيما يكون موضوعا للمعرفة ، مسألة تجعل من يسبرز تليسوفا يسير فى طريق جديد ، يختلف عن طريق الفلسفة التقليدية التى حاولت دائما الوصول الى كليات ينطوى تحتها عالم الواقع بأسره .

وواضح أن يسبرز لابد أن يرفض كل فلسفة واحدية ، وكل مذهب ينغلق ــ بدعوى معرفة الواحد ــ داخل نظرة احادية دجماطيقية . لكننا نقع فى الخطأ ونبعد عن الصواب ، اذا ما اعتقدنا أن يسبرز بفضه للنزعة الواحدية ، يأخذ النزعة المقابلة التى تقول بالكثرة : فمذهب الكثرة يرى رأيا دجماطيقيا مؤداه أن ليس ثمت واحد ، وأن الكثرة غير مرتبط بعضها ببعض ــ وبذلك يؤكد ــ على نحو فيه مفارقة ــ الارتباط الذى ينكره . ومن هذه المقدمات لابد ليسبرز أن يرفض نوعين من المذاهب ، يحاول كل منهما ان يقدم نظاما للعالم مغلقا : فالوضعية التى تعمم التفكير الميكانيكى والواقعية التجريبية ، تتخذ الخطوة الخاطئة من الناحية المنهجية ، التى تنتقل من الخاص الى العام ، ومن الجزء الى الكل . اما المثالية فهى ــ من ناحية اخرى ــ اما أن تجعل الأفكار موادا materializes the ideas أو تردها الى حقائق صـــادقة valdities وكل من المذهبين (الوضـــعى والمثالى) يخضع الوحيد والخاص للكلّ والعام ، وكلاهما بغض النظر عن

الحقيقة الانسانية : يحول الفرد العينى الملموس الى موضوع تجزيبى او الى فكرة فارغة (١٢٨) .

٢ ــ والنحو الثالث الذى يتبدى عليه الشامل ، فهو أنا بوصفى علوا : أى ما يطلق عليه يسبرز اسم « الوجود الماهوى » ولقد سبق أن بينا أن للذات الفردية جانبا فيزيائيا ــ نفسيا ، وهو تجريبى فى طبيعته ، وجزء من العالم : وهو ما أطلق عليه يسبرز اسم « الآنية التجريبية » . وقلنا أن هذه الذات منحيث هى وعى ــ بما هو كذلك ، فانها تتوحد ــ من حيث البناء ــ مع غيرها من الذوات . ومن حيث هى روح . فانها تشارك فى « فى ملكوت او عالم الروح » ، أى الأفكار التى توجه الذات فى مجال الفكر والعمل على السواء . لكن الذات هى أيضا أكثر من ذلك ، انها الأساس الممكن للحرية فى الفكر والعمل ، ففى مقدورها أن تحدد أو تعين وجودها الخاص .. بهذا المعنى تكون الذات ــ بالقوة على الأقل ، او من الامكان ــ وجودا ماهويا Existenz . والحقيقة الوجودية الماهوية لا يمكن أن تدرك على نحو تصورى ، طالما انها لا تعبر عن نفسها الا فى حريتها الخاصة ، فى علاقتها بنفسها وفى علاقتها بالعلو ؛ ذلك أن ماهية الوجود الماهوى تقوم فى اتجاهه القصدى نحو شىء آخر : نحو العلو ، أو نحو الذات الأخرى التى تدخل معها فى اتصــــال « وجودى » أو نحو وجوده نفســـه وطالما أن الوجود الماهوى لا يتحقق أبدا مرة واحدة والى الأبد » ، وانما يظل الأساس « الممكن » للاستبصارات والأفكار ؛ فان يسبرز غالبا ما يتكلم عن « الوجود الماهوى الممكن » mogliche Existenz وهو الذى يصفه « بأنه الذى لا يصبح أبدا موضوعا ، أصل أفكارى واعمالى ... » (١٢٩) ، ويصفه « بأنه ذلك الذى يكون دائما على صلة بذاته ومن ثم أيضا بعلوه

---

(١٢٨) Kurt Heffman, op. cit, op. cit., p. 98.

(١٢٩) Philosopie, S. 13 «Existenz ist., Ursprung, aus dem ich denke und handle.

أو « ذلك الذى يكون فردا فى الخصوصية التاريخية - يدرك تحت مقولات عامة : محددة بالحقيقة التى مؤداها أن الفرد فى تحققه العينى الذى لا ينتهى غير مستغرق ، وبالتالى غير متعين » (١٣٠) . ويذهب يسبرز فى مواضع أخرى الى « أن الوجود بوصفه ذاتا يمكن أن يطلق عليه اسم الوجود الماهوى . فمن حيث انا كذلك : لا يمكن أن اصير موضوعا لتأملى . لا يمكن أن أعرف نفسى . بل يكون لدى فقط البديل التالى : اما أن اصل الى مرتبة تحقيق — الذات . أو أن أفقد ذاتى ... » (١٣٢) .

والوجود الماهوى — على عكس الوعى بما هو كذلك — هو « تحجب الأساس » الذى اليه يتكشف العلو ويظهر نفسه . والوجود الماهوى — على العكس أيضا من الروح التى هى فى جوهرها دافع للوحدة — هو دافع للأصالة والمشروعية . وبينما ينشأ عن الروح كل ما هو معقول وواضح وعام وكلى ، فان الوجود الماهوى غير قابل لأن يعقل على نحو تصورى . انه « الأساس المظلم » فى تصميم كل معرفة واصلها : انه الوجود الفذ والاصيل فى الزمان ، الذى يستطيع أن يقدم نفسه فى استسلام للعلو .

والوجود الماهوى يختلف عن الآنية ، التى هى الوجود التجريبى ، « فالآنيات يتمايز بعضها عن بعض بصفات خارجية ، أما الوجود الماهوى فيتمايز بعضه من بعض بالحرية . والآنية زمانية ، أما الوجود الماهوى فهو فى الزمان اكثر من الزمان ، أعنى أنه بالنسبة اليه لا يوجد موت ، بل وجد فقط علو أو سقوط » (١٣٣) ، أى انه بينما تتحدد الآنية بقوانين العلية يتحدد الوجود الماهوى بالمقولات الرئيسية للحرية والتاريخية .

---

(١٣٠) Ibid.,

(١٣١) Ibid., S. 2S9 ... historishn Besonenderheit

الخصوصية التاريخية

(١٣٢) Quoted from Kurst Hoffman, op cit., p. 99.

(١٣٣) بدوى : المرجع السابق ين، ص ٦٧ .

ان الوجود الماهوى والحرية هما ــ عند يسبرز ــ وجهان لشيء واحد ، وكل منهما غير قابل للتحديد أو التعريف « فقط على أساس امكانية حريتى : أستطيع ان اثير السؤال عن الحرية : ما هى ؟ . وعلى هذا فالحرية اما أن لا تكون وتقوم على الاطلاق ، أو انها مفترضة من قبل فى نفس السؤال الذى يسأل عنها » . فكل البراهين على حرية الارادة تفترض موضـــوع البرهان افتراضا سابقا : « ان الحرية لتربد نفسها ، لأنها تمتلك من قبل ادراكا بامكانياتها » (١٣٤) .. والحرية ليست هى اللاتعين (اللاتحدد) الذى هو مقولة تنطبق على العالم التجريبى ولا تمس الحرية « الوجودية » ، طالما أن الحرية لا هى « موضوعية » ولا هى موضوع للاثبات أو النفى ، الاثبات أو التفنيد ، وبرغم أن المعرفة شرط للحرية ، فانها لا تؤلفها او تحيط بها . فيسبرز يرى أن تحليل حرية الارادة ، الذى نجده عنــد الفلاسفة المدرسيين ، لابد أن يظل افتراضيا ، ما دامت الحرية لا يمكن أن تتكشف الا فى القرارات العينية والزمانية للفرد . ولهذا السبب أيضا ، يرى يسبرز أن الحرية المطلقة عند هيجل ، وهى تلك الحرية المنفصلة ماديا عن الحقيقة التجريبية ، تصبح ــ فى نظره ــ تصورا « فارغا » أجوف .

وحدود الحرية « الوجودية » ، التى هى أساس الذنب « الوجودى » الذى لا يمكن تجنبه ، اى أن الانسان لا يمكن أن يعيش دون صراع أو دون معاناة وانه يواجه الموت والعدم ــ هذه الحدود تؤلف ما يطلق عليه يسبرز اسم « المواقف النهائية أو الحدية Grenzsituationen وهى تلك المواقف التى لا يمكن تغييرها ، فهى لاتقبل التغير ، ضرورية ، نهائية ومطلقة . على صخورها تتحطم حياتنا ونغرق فى هوة العدم . والمواقف النهائية تتخذ اصـــلها فى الحقيقة التى مؤداها أننى دائما مرتبط ومقيد بمواقف متحددة متعينة وتاريخية ، لا أستطيع ولا أملك الحرية فى تغييرها حسب ارادتى . وهنا نجد اختلاف يسبرز عن سارتر ، فسارتر يرى أن الانسان لا يمارس حريته ولا يستشعرها فى مثل هذه المواقف النهائية ، وقد سبق ان عرضنا

(١٣٤) Kurt Hoffman, op. cit., pp. 100-101.

نصا لسارتر يصور فيه الحرية التي استشعرها الفرنسيون تحت ظل موقف المقاومة للاحتلال النازى .

والوجود الماهوى هو بالطبع « وجودى أنا » ملكى الخاص ؛ كما هو الحال بالنسبة الى « الأنا » أو الآنية ، فهى آنيتى أنا . الوجود الماهوى هو — ان صح هذا التعبير — أعماق الأنا او الآنية التجريبية وباطنها . وليس من الصواب أن نرى الخاصية الأساسية للفلسفة الوجودية (وليست فقط فلسفة يسبرز) فيما تقوله عن فردية الانسان فى مقابل الخصائص الانسانية العامة التى يشترك فيها الكل . بل الأحرى والأهم هو بعد العمق الذى قابل هيدجر بينه وبين الـ « أى واحد » (الناس) das Man أو الزيف الذى يؤلف شيئا يشبه ذاتا — سطحية . ومن ناحية أخرى ، فان « وجودى الماهوى » لا يتطابق ولا يندمج مع موجودات أخرى ، بل يظل متميزا . ولا يظهر وجودى الا فى الحرية ، وقد يكون ثمت « وجود ماهوى » آخر ، يقوم بأعمال تتعارض مع أعمالى .

والوجود الماهوى ليس هو الشيء الوحيد ، فثمت موضوعات أخرى أواجهها ، « ولأننا لا نستطيع — بأى معنى من المعانى — أن نستخلص العالم من الوجود الماهوى ، فان الوجود الماهوى لا يمكن ان يكون هو كل ما هنالك فى الوجود ، الوجود بما هو كذلك » (١٣٥) .

وبما أن الوجود الماهوى هو أعماق الآنية التجريبية وباطنها ، فان العلو هو اعماق الوجود الماهوى وباطنه ، وهــو (أى العلو) فى نفس الوقت شيء آخر مختلف عن الوجود الماهوى . يقــول : « اننا نفكر فى الموجود كله تحت مقولة المظهر .. وعلى الأخص عندما نبحث فى الوجود (بألف لام التعريف) . لكن الوجود — بقدر ما يظهر — فانه يضمن .. ازدواجا ، أعنى ، الوجود — فى — ذاته للعلو الغير قابل للادراك والإحاطة

---

(١٣٥) Quoted from, Thyssen, , The concept of «Foundering» in Jasper's philosophy, in Schilpp, op. cit., p. 303.

والذى لا يمكن أن يتم تعقيله (اى اخضاعه للبحث العقلى) rationalized بوصفه أساسا موضوعيا ، والوجود الحاضر للوجود الماهوى الذى لا يتوحد مع وعى الآنية . ان الوجود الماهوى الذى لا يتوحد مع وعى الآنية والعلو غير متجانسين ، مختلفين ، لكن كلا منهما يحيل الى الآخر ، ويتعلق كل منهما بالآخر . وعلاقتهما تظهر فى الآنية كذلك (١٣٦) .

وعلاقة العلو بالوجود الماهوى تؤدى بنا الى تناول الخال الرابع الذى يتبدى عليه الشامل : ألا وهو الشامل الذى يكون الوجود ذاته بوصفه علوا .

٤ — العلو عند يسبرز هو ذلك « الحائط » الذى نصطدم به دائما ابدا : هو ذلك الذى لا يقبل الاحصاء ولا المعرفة . ويسبرز يتساءل قائلا : ما هى حقيقة هذا الذى لا يقبل الاحصاء ، اذا كان غير قابل لأن يعرف ؟ . وهذا التساؤل يؤدى الى تحليلات أنطولوجية على جانب كبير من الأهمية .

ان كل الأحداث أو الوقائع يمكن تعقبها حتى أسبابها ، فالقوانين الطبيعية تكشف عن الامكانيات التى تتحقق فى الأحداث ، ومن خلال مثل هذه القوانين نستطيع أن نتنبأ بأحداث المستقبل بوصفها امكانيات ، فاذا لم تكن قابلة لأن نتنبأ بها ، فهى — على الأقل — تعرف بوصفها ممكنة . وأنا — بمعنى مختلف تماما — أكون بوصفى وجودا ماهويا — امكانية كذلك فما أنا الا ادراك ممكن لقرار معين خاص . لكننى أتبين فى الامكان contingency انه على الرغم من الاطراد مع القوانين الطبيعية ، فان الوقوع الفعلى للأحداث — هنا والآن — لا يمكن أن أستخلص من قانون . هنا اواجه « حقيقة فعلية مطلقة » . وهذه الفكرة تساعد على تحديد تصور العلو عند يسبرز . فالحقائق الواقعية التجريبية كلها ، جزئية ،

---

(١٣٦) Ibid b. 305.

وكأنها قابلة لأن يعاد ترجمتها الى امكانيات معطاة فى قوانين طبيعية أو — فى حالتى الخاصة — الى امكانيات أواجهها قبل ان أتخذ قرارى . لكننا فى مواجهة المصادفة ؛ نصبح على وعى بحقيقة واقعية نهاية خلية من الامكانية . اننا نواجه حقيقة واقعة غير قابلة لأن تترجم الى امكانية . أى « حقيقة واقعية مطلقة » ؛ العلو . يقول : ان الحقيقة الواقعية للعلو غير قابلة لأن يعاد ترجمتها الى امكانية ، وبالتالى فهى لا — تجريبية . انها تفتقر الى الامكانية — التى تجعلها واقعية ومفهومة لنا — لا لنقص فيها بل لأن انفصال الامكانية والحقيقة الواقعية ، انفصال يؤلف الحقيقة الواقعية التجريبية ، وهى حقيقة واقعية تتطلب شيئا خارج ذاتها . والحقيقة الواقعية للعلو ليست كذلك فى هوية مع الوجود الماهوى لأنها تفتقر الى امكانية اتخاذ القرار (التقرير) ، لا لنقص فيها ، بل — على العكس — لأن امكانية اتخاذ القرار ، هى تعبير عن نقص الوجود الماهوى نقصا يرجع الى آنيته الزمانية . وحيثما أواجه حقيقة واقعية ولا تتحول الى امكانية ، فأنا أواجه العلو (١٣٧) .

واضح أننا قريبين من الفكرة الأنطولوجية عن الله : ذلك الوجود الذى الى ماهيته يرجع الى الوجود الماهوى ؛ أو ذلك الذى يفكر فيه فقط بوصفه وجوداً واقعيا فعليا ؛ لا بوصفه مجرد وجود ممكن . لكن يسبرز يرفض هذا التفسير ، فهو يذهب الى أن الفلسفة قد أخطأت « فى بحثها فى الله لما أن أدركته فى العلو الثابت الباقى . وكل نظرة فى الله — مؤلهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود — تقع فى الزيف والتناقض ، لأن القول بالمحايثة والبطون فى وحدة الوجود يستبعد العلو ، كما أن القول بالعلو فى مذهب المؤلهة يستبعد المحايثة (١٢٨) . ولا شك أن « فكره هنا — فيما يقول الدكتور بدوى — يشوبه غموض وقلق ، لعل مرجعه الى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية » (١٢٩) ولعل هذه الاعتبارات هى الاعتبارات الدينية

---

(١٣٧) (Periechontology)

(١٣٨) بدوى : المرجع السابق ، ص ٩٧٧ .

التى تتضمنها أقواله ؛ وان كان يستبعد التفسيرات التى تخرج هـذه اعتبارات من الكمون الى العلن .

ومجمل القول فى مسألة العلو عند يسبرز أن العلو هو الحقيقة الواقعية اى الفعلية التى ليس وراءها شىء ، أى الوجود المتحقق تحققا فعليا ؛ ولذلك فان العلو يشملنا كأنه اطار أو محيط لا نقوى على الخروج منه ، اذ ليس خارج الوجود شىء نخرج اليه .

تلك هى أحوال الشـامل أو الوجود التى يتبدى فيها ، وتلك هى أنطولوجيا يسبرز التى يرى انها نوع جديد يختلف عن الأنطولوجيا التقليدية . فما هو وجه الاختلاف هذا ؟ وما مغزى أنطولوجيا الشامل أو دلالتها بالنسبة الى وضعنا المعاصر ؟

مشكلة الوجود هى أصل تفلسف يسبرز وغايته ايضا . هذا ما يقرره ياسبرز صراحة فى الفصل الأول من كتاب «الفلسفة» فما من فلسفة تستطيع أن تتقدم فى سيرها دون البحث فى الوجود ، واثارة السؤال عنه . ولكن ، بما أن كل ضرب من ضروب التفلسف يعين طبيعته بالطريقة التى بها يسأل هذا السؤال ، فكذلك الأمر بالنسبة الى يسبرز ، فتفكيره فى الشامل ينشأ عن الطريقة التى بها يبحث فى الوجود . أن كل انطولوجيا تسأل السؤال ، ما الوجود ؟ وبالسؤال « ما » نسأل عما يمكن أن يقال بخصوص أشياء معينة . فالسؤال « ما » يسأل عن تصور الأشياء . والافتراض السابق لمثل هذا التساؤل — سواء كان السائل على وعى به أم لا — وهو افتراض وجود الأشياء وجودا سابقا . فان تسأل « ما هذا ؟ » فأنت تفترض أنه من المعروف من قبل « كيف » يكون هذا الشىء ، أى أن السؤال « ما » (الذى يسأل عن التصور ، تصور الشىء) يفترض السؤال « كيف » يكون هذا الشىء ؛ فالسؤال « ما » لا يسأل عن حال الوجود ، وانما عن الطبيعة المميزة لشىء ما ، أى لا يسأل عن الوجود ، بل عن الماهية ، (السؤال « ما » ، اجابته

---

(١٣٩) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

هى « الماهية ») ؛ ولكن ، اذا كان السؤال « ما » لا يمكن حتى أن يسأل عن وجود الأشياء ، فانه من باب أولى لا يمكن أن يسأل عن الوجود ذاته .

فنحن نبحث فى حال الوجود ، وجود الأشياء ، بأن نسأل السؤال : « كيف » ؟ ، فما يؤلف حال الوجود لشىء ما هو « كيفية » وجوده . ويسبرز سأل السؤال « كيف ؟ » ، ذلك أنه بدأ بالفكرة الأساسية فى فلسفة كنت — وهى فكرة انفصال الشىء — فى — ذاته عن المظهر ، فكان سؤاله دائما هو : كيف يمكن الوجود — بوصفه وجودا — فى — ذاته ، أن يصبح مظهرا لنا ؟ كيف يكون الوجود موجودا لنا ، هذا هو سؤال يسبرز الأساسى فقد تجاوز السؤال التقليدى : ما الوجود ؟ ، وسأل : كيف نتمكن وكيف يجب أن نفكر فى الوجود اذا ما أردنا التكلم عن الوجود ؟ » .

وعلى هذا ، فالفرق الأساسى بين انطولوجيا الشامل عند يسبرز (وهى تلك التى يطلق عليها اسم « الأنطولوجيا المضادة » Pereichontology والأنطولوجيات الأخرى ، هو أن انطولوجيا يسبرز لا تقرر مباشرة ماهية الوجود ، ماهو ، بل حال الوجود ، كيف يمكن بالنسبة لنا . وقد رأينا الأحوال المتعددة التى يتبدى عليها الوجود ، بالنسبة لنا .

والتفكير فى الشامل لا يؤدى الى معرفة عليا ، اى معرفة ميتا — فيزيقية ، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، فما من علم مفارق لعالمنا يحتجب فيه الوجود . بل ان التفكير فى الشامل يؤدى — بدلا من تلك — الى احداث تغير أو تحويل فى وعى المفكر ، يؤدى به الى اتخاذ علاقة مختلفة ، جديدة ، بالوجود وهذه العلاقة بالوجود لا يهدف المفكر من ورائها الى أن يحصل على « معرفة » بالوجود ، من « نوع » لا يقبل أن يعرف على نحو منطقى تصورى . انه فيما يتعلق بالموضوعات الموجودة فى العالم ، لابد أن نكون على علم ومعرفة بها ، أما فيما يتعلق بالوجود فيسمح لنا أن نجد الراحة فى أن يظل غير قابل للمعرفة ؛ بعبارة اخرى موجزة : ان المعرفة بموضوعات العالم ، ضرورية ، لكن من غير الضرورى أن نحصل على معرفة بالوجود (١٤٠).

---

(١٤٠) Gerhard Knaus, op. cit., pp. 167-168.

لكن العلاقة الجديدة بالوجود ، ترتكن — فى نظر يسبرز — الى المعرفة العلمية . فهو يرى أن الانطولوجيا التقليدية . والأنواع الأخرى من الأنطولوجيا ، تحط من شأن العلوم الخاصة أو حتى تنظر اليها على أنها سطحية (لأنها تعد اكتشافاتها اما مشتقة من مبادئها (أى مبادىء الأنطولوجيا) او ناشئة عن فهم زائف للوجود ، اما أنطولوجياه فهى تستخدم التفكير العلمى وتستعين به بوصفه مرحلة انتقالية ، لأن فعل العلو ، بوصفه وسيلة لتناول وادراك الشامل ، يبدأ دائما من أساس ثابت متين ، هو أساس العلم بموضوعات العالم ومعرفتها ، فعلى هذا الأساس يسير المرء نحو الأفق الداخلى والخارجى :

وهناك اليوم صراع بين صورة للفلسفة وتصور معين للعلوم ، أو بين الوضعية ، التى تزعم أنها نظرة علمية خالصة ، والأنطولوجيا التى تجاوز الوقائع التجريبية ، وكل من النظرتين أو الاتجاهين يحكم على الآخر بالعقم وضرورة الاستبعاد لكن يسبرز بفكرته عن الشامل يحاول ان يخفف من حدة هذا الصراع ، وأن يقوى أواصر الصلة بين العلم والفلسفة على السواء تحت لواء فكرة الشامل ترتبط الفلسفة بالعلم ، فبدون الشامل تصبح الفلسفة — بوصفها علما — احادية النظرة ، عاجزة عن أن تنظر فى بعد العمق أو الباطن ، لكن ، من ناحية أخرى ، لا يجب أن يستبعد الانسان العلم كيما يحافظ وينقذ وجوده الانسانى . واذا كان البعض يحاول البحث عن « معرفة منقذه » تقف الى جانب « المعرفة المنظمة » ، معرفة العلم ، فلابد أن نرد على ذلك — فيما يقول يسبرز — بأنه ما من حقيقة يمكن أن تجاوز حقيقة العلم ، لأن الشر أو الخطر يكمن فى التقسيمات المتعددة لشعورنا أو وعينا الحديث ، وفى تعايش الحقائق جنبا الى جنب co-existence of truths . والأحرى ، أن نغير الوعى العلمى ونحوله بواسطة تأكيد جديد للوجود (١٤١) . أى أن نجعل الوعى العلمى يقوم على وعى وجودى .

---

(١٤١) Ibid., p. 170.

ان فكرة الشامل عند يسبرز هى التى توحد بين طرق المعرفة جميعها ، على أساس الايضاح الذى يحققه العلم ، وتكامل التجارب الأساسية للتاريخ الانسانى بأسره — ابتداء من الصين والهند حتى الغرب فى وقتنا الحاضر — لكى يتحقق وعى شامل جديد للوجود (١٤٢) .

— ب —

وننتقل الآن الى الكلام عن « ميتافيزيقا الشفرات » عند يسبرز:

لقد قدم يسبرز فلسفته بوصفها بحثا فى الوجود ، وبحثا فى العلو ، وهو بذلك يضعها فى سياق التراث الفلسفى العظيم . وقد سبق أن قلنا ان يسبرز يرى أن العقل يخفق فى ادراك الوجود . والوجود يتبدى فى مظاهر أو احوال . هــذه المظاهر او الأحوال ما هى الا شفرات ، لغة غامضة ، سرية . وقراءتها هى الميتافيزيقا . واهم شفرة عند يسبرز هى شفرة الاخفاق Scheitern فما هو المقصود بهذه الشفرة التى منها تستمد الشــفرات الأخرى اهميتها ، والتى تؤلف حجر الأســـاس من ميتافيزيقا يسبرز ؟ .

يعنى يسبرز بالاخفاق عقم جميع المحاولات التى تبغى الوصول — ابتداء من أساس متناه مثل الوعى — بما هو — كذلك او حتى ابتداء من « الوجود الماهوى » — الى ادراك للوجود ادراكا مرضيا ، أى الوصول الى المطلق . وثمت معنى آخر للاخفاق يورده يسبرز فى نهاية كتابه عن « الفلسفة » ، وهو أن الاخفاق ذاته يصبح شفرة ، شفرة تحدد وتعين الشفرات الأخرى جميعا .

ففى الجزء الثالث من « الفلسفة » وهو عن « الميتافيزيقا » ، نجد تناولا للاخفاق يقسمه الى اخفاق واقعى faktischen Scheitern ، وهو بمثابة نتيجة لجميع المحاولات العقيمة لادراك الوجود .. ثم يتساءل

---

(١٤٢) Ibid., p. 171.

يسبرز : على أن نحو يمكن للاخفاق ذاته أن يفسر ؟ ، على نحو يمكن أن يكون شفرة لشىء ما وأن يكون ذا طابع اشارى الى شىء آخر ؟ ، فالاخفاق الواقعى قد فهم وجوديا بوصفه شفرة .

هذه الثنائية تعكس القسمة التى أشرنا اليها (أى الاخفاق بوصفه أمرا واقعا ، وبوصفه شفرة) . لكن هناك صعوبة تواجه التفسير الذى ينظر الى الاخفاق على أنه شفرة ، وهى : رغم التفسير أو القراءة التى نقوم بها لشفرة الاخفاق ، فان هناك بقايا اخفاق ، ان صح هذا القول ، بقايا نواجهها فى العالم ، تستعصى على التفسير أو القراءة التى تخرج معناها ، وتفك ألغازها وتكشف غموضها . هذه هى الصعوبة الفعلية . الاخفاق قد يظل شفرة غير قابلة للتفسير .

ولقد تناول يسبرز شفرة الاخفاق عندما تعرض « لعملية العلو الصورى » فى كتابه : « الفلسفة » من طريق اثباته للمتناقضات التى يقع فيها الاستدلال الأنطولوجى ، ولا معقولية أية دعوى لفهم الله والوجود .. الخ ، يترك الطريق مفتوحا « لميتافيزيقا وجودية للشفرات » ، وقد تناولها أيضـــا فى : « الجزء الأول » (من « الفلسفة ») عندما اثبت اخفاق المذاهب الكلية المغلقة ـــ عند كل من أرسطو وهيجل والوضعية او المثالية ، فى ادراك الوجود على نحو تصورى . وفى « الجزء الثالث » (الذى يحمل عنوان « الميتافيزيقا ») ـــ حيث يتناول فيه العلو ومذهبه فى الشفرات ـــ يظهر الاخفاق فى الفكر : انها حالة من حالات « عملية العلو » ، تلك التى يحاول فيها الفكر التأملى الانسانى أن يفكر ويموضع ما هو ليس بموضوعى : العلو . ومن خلال هذا الاخفاق الذى يصيب الوعى بما هو كذلك ، اخفاقه فى أن يصل الى فهم عقلى للعلو ، تحقق الفلسفة حدود تفكيرها . واذا كان هذا يعنى أن الطريق قد أفسح لاتصال لاموضوعى بالعلو ، فعندئذ حتى هذا « العلو الصورى » يكشف عن شىء ايجابى : فان تلمس أو تتصل بحد معناه أن تلمس شيئا آخر وراء هذا الحد « اننى بالتأمل فى اللا ـــ مطلق ، ألمس ـــ على نحو غير مباشر ـــ الوجود المطلق » .

وإذا كان الاخفاق رمزا للجهد الضائع أو المحاولة المعطلة : فعندئذ تكون المحاولة الأنطولوجية لادراك الوجود عن طريق التفكير أو الوعى ـ بما هو ـ كذلك ، هى الجهد الضائع او المحاولة المعطلة . فيسبرز يستخدم الاخفاق فى أحيان كثيرة ليميز به استبعاد الميتافيزيقا التقليدية ، فهى تخفق بمنهجها العقلى فى ادراك الوجود وعلى هــذا ، فالطريق مفتوح للتناول الوجودى . ويصبح الاخفاق هو الرمز الأكبر لجميع المحاولات ـ لا محاولات الفكر فحسب ـ التى تنزع نحو العلو .

والاخفاق هو الشفرة العليا . وقد تكون هذه الشفرة قابلة لأن تقرأ وأن تفسر ، وقد تكون هذه الشفرة قابلة للقراءة لا للتفسير . وعندئذ يضيق عن التعبير عنها نطاق النطق . تكون تجربة تعانى وتكابد فقط ، تجربة « صامتة » خرساء : ولا شك ان يسبرز يقترب هنا من المتصــوفة الذين يقولون بالتجربة الذوقية التى تعصى على النقل فى صورة الفاظ أو قضايا عقلية ، فاذا سئل المتصوف عنها آثر الصمت وعدم الأخبار وقال :

« وكان ما كان مما لست أذكره .. فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر »

ويسبرز يتكلم عن « الصمت » الذى ينشأ عندما نواجه هذا الذى لا يقبل التفسير ، الاخفاق . ولعل يسبرز ـ فيما يقول يوهانس تيسن ـ اخذ هذا المصطلح من الدين ، فهناك أديان كثيرة تقبل وتأخذ بتصــور « الصمت المقدس » Das heilige Schweigen (١٤٣) .

ومن يحاول أن يقدم اجابة أو معنى لهذا الصمت ، فلا يستطيع الا « أن يتكلم دون أن يقول شيئا » ، فوجها لوجه أمام الحطام الذى لا معنى له (وهو مظهر من مظاهر الاخفاق) قد تكون الاجابة هى الوعى بالوجود » . ويقارن يســبرز بين الوجود والمادة فيذهب الى أن الاثنين يشتركان فى خاصــية مميزة هى اللاتحدد . لكن الوجود هو بالنســبة للمادة بمثابة ماهيتها .

---

(١٤٣) Thyssen, op. cit., p. 326.

اذن : الوجود غير قابل للادراك الا بالتجربة الحية التى لا تكون الا باستشعار الاخفاق بوصفه شفرة غير قابلة للقراءة والتفسير ، والا باستشعار التحطيم الذى لا معنى له فى كل مكان ، عندئذ لا يستطيع المرء الا أن يعانى ويجرب الوجود على نحو صامت ، ذلك لأنه لن يقول شيئا اذا ما حاول الكلام عنه .

« فى الاخفاق يجرب الوجود » (١٤٤) . تلك هى خلاصة ميتافيزيقا يسبرز وقضيتها الأساسية . ومعناها — بايجاز — أنه يثبت الوجود عن طريق عدم القدرة على اثباته ، يدركه اذا ما أخفق عن ادراكه . ولا شك ان هذا يذكرنا بالقضية التى تقول : انى أؤمن لأن هذا غير معقول . ويسبرز يدخل بذلك فى مجال الدين والتصوف . بيد أن المتصوف اذا ما قال مثل هذا الكلام ، فنحن نتقبله منه ، على الأقل لأنه يعترف بأنه كلام يقوله على سبيل الرمز ، لا الحقيقة ، فضلا عن أنه صاحب حال وتجربة حقيقيين . أما يسبرز فيلعقل يثبت اخفاق العقل فى ادراك الوجود والاحاطة به . وهذا — كما قال كامى — فرار من مواجهة المشكلة : فيسبرز — كما يقول — « يحلل الانسان فيجده عاجزا عن تحقيق المتعالى ، غير قادر على سبر أغوار التجربة ، شاعرا مع ذلك بهذا العالم الذى هده الاخفاق . لكن يسبرز لا يستخلص نتائج هذا الاخفاق ، بل يمضى دون سند ولا مبرر ليؤكد رغم ذلك : الأمور العالية وموجودات التجربة ، ومعنى الحياة فوق الانسانى ، فيقول : « ان الاخفاق يكشف لنا — عبر كل تفسير وتأويل ممكن — عن وجود الأمور العالية ، لا عن عدمها » (١٤٥) .

ان الوجود — حسب هذا التفسير — يكون هو « وجود » اللاهوت ، اى الموجود الأعلى (الله) ، وبذلك تصبح ميتافيزيقا يسبرز — لو طبقنا تفسير كل من هيدجر وهارتمان للميتافيزيقا الغربية — أنطو — أثولوجيا ،

---

(١٤٤) Philosophie, S. 879.

(١٤٥) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

اى أنطولوجيا لاهوتية . تتخذ من الوجود موضوعا لها ، وهى تقصد به — ضمنا لا تصريحا — الموجود الأعلى الذى لا تدركه الأبصار ولا العقول .

وفى النقطة التالية سوف نعرض لنوع من الأنطولوجيا جديد هو أنطولوجيا المشاركة ، صاحبها يعترف صراحة — لا على نحو ضمنى — بأن موضوع الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا هو الوجود ، والوجود عنده هو الوجود عنده هو الوجود الروحى الذى يتجلى ويتجسد فى هذا العالم . فالله والفعل الخالص والخلق والحرية والقيم الأخلاقية والروحية — كلها تدخل فى الميتافيزيقا والأنطولوجيا . بل ان هناك عنصرا جديدا ينضاف الى تعريف الميتافيزيقا وهو القيم ، فمبحث القيم ذو صلة لا تنفصل عن مبحث الوجود .

— ٤ —

الحياة لا معقولة ولا معنى لها . تلك هى القضية الأساسية التى ينادى بها بعض الفلاسفة الوجوديين فى عصرنا الحاضر . وهى قضية تتضمن استبعاد الميتافيزيقا ، وتتضمن تأكيد الاخفاق ، سواء فى الفكر او العمل .

وهناك فلاسفة — وجوديون أيضا — يرفضون القول بمحالية الحياة ، ويقرون معقوليتها ، فيبحثون لها عن معنى . ويرون أن مهمة الميتافيزيقا يجب ان تكون هى البحث عن معنى للحياة ، وتأسيس الوجود على أسس أخلاقية روحية . يقول جسدروف **Gusdorf** : « ان البحث الميتافيزيقى يجب أن يتخذ لنفسه مهمة ، هى مهمة البحث عن تبرير للوجود ، اى أن يؤكد وأن يقيم صلة بين الحياة الانسانية ، وحقيقة تؤسس هذه الحياة فى القيمة وعليها » (١٤٦) .

هنا نجد ان النظرية فى خدمة العمل : فالمرء لا يجب أن يبحث عن المعرفة من اجل المعرفة : بل من أجل ان يعيش حسب طبيعته وحسب

---

(١٤٦) Gusdorf, F., Traité de métaphysique, Paris, Colin, 1956. p. 31.

غايته بوصفه انسانا . والله — على الخصوص — لم يعد مجرد « محرك أول » أو « علة أولى » للظواهر الكونية ، بل هو ذلك الذى بدونه تضل الروح فى سعيها بحثا عن معنى الحياة .

ويترتب على ذلك أن الميتافيزيقا لا تنفصل عن الأخلاق وعن الدين ، فالفلاسفة المعاصرون يميلون الى عدم الأخذ بفكرة الفلسفة المنفصلة عن غيرها من المجالات ، يقول لوسن : « ان الميتافيزيقا لتنبثق فى الانسان كما لو كانت اعتقادا ، الهاما ، حاجة تبغى الوصول الى الخير الأعلى ، الذى يضمن له اتفاق الواقع مع متطلباته فى القيمة حتى لا ترتد هذه المتطلبات — بزوال هذه الضمانة — الى اللامعقولية والاخفاق » (١٤٧) .

ولوسن ولافل يمثلان الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة ، هذا الاتجاه الذى يرى أن مهمة الفلسفة عموما والميتافيزيقا خصوصا ، هى دعم القيم الأخلاقية والروحية فى الحياة المعاصرة ، التى تتهددها الاخطار على نحو لم يسبق له مثيل . والجدير بالذكر فى هذا المقام أن جانب القيم ودعمها يدخل لأول مرة فى تعريف الميتافيزيقا ، ويكون هدفا من أهداف الميتافيزيقى ، ولعل مرجع ذلك الى ما تتعرض له القيم فى العصر الحاضر ، من هجمات ترمى الى تقويضها .

وسوف نقتصر فى عرضنا هذا الاتجاه على لافل وحده ، ممثلا له . ونحب أن نذكر فى البداية أنه لم يفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا تفرقة حاسمة على نحو ما نجد عند غيره من الفلاسفة المعاصرين ، بل ان الميتافيزيقا والأنطولوجيا عنده متداخلان ، ويقصد بهما على وجه العموم البحث فى الوجود ، الوجود الروحى ، والقيم الأخلاقية .

---

(١٤٧) Le Senne, R., «Philosophie de l'esprit», dans, Farber, M., L'activité philosophique contemporaine, v. II, Paris, P.U.F., 1950, p. 127.

واهتمام لافل بالوجود الروحى ، والفعل المحض ، والسرمدية — والمشاركة فى الفعل المحض والوجود ، الى آخر هذه الأمور .. — لم يبعده عن الاهتمام بمشاكل الانسان العينية ، ففى فصل له عن رسالة الكاتب فى كتاب « وعى الذات » . يرى لافل أن الكتابة هى للكاتب نفسه ، وسيلة تقدم ، لأنها تمد أفكاره بالوضوح والبقاء ، وتعينه على ان يخاطب النفس الباطنه لقارئه ، وعلى هذا ، فلابد أن يكون هدف الكاتب هو ان أن يدرك وأن يتصل بالجوانب السرمدية فى تأملاته . وقد يبدو للنظرة العجلى أن اهتمام الكاتب بما هو سرمدى ، يقطع صلته بمشاكل الحياة الدنيا ومجتمعه ، ويبعده عن التزاماته الخاصة ، وأن جو السرمدية هذا يمده فقط بمبدأ صورى مجرد يكون له بمثابة الدليل والمرشد لتأملاته . لكن لافل سرعان ما يصحح هذا الفهم السىء الخاطىء ، ويقرر أن هدفه الأساسى هو التواصل المستمر مع عالم الواقع (١٤٨) . ولابد للميتافيزيقى أن يدخل فى « حوار » مع الأشياء العينية الملموسة ، فبهذا الحوار يستطيع المفكر ان ينظم فكره ومخليته ، بحيث يتجنب بناء المذاهب أو النظم المعلقة فى الهواء وعلى هذا ، فقد كان اهتمام لافل الأساسى — فيما تقول مدام لوفير Levert — « أن يؤسس فى الوجود المطلق » ، فكرنا ، وتجربتنا ، وحياتنا اليومية .. فمما أخذه لافل على النزعة الكنتية انها حطت من شأن تجربتنا الخارجية واستأصلت قيمتها dévaloriser ، وبخبرية مضادة ، تجربتنا الداخلية ، ومن ثم وجودنا كله existence (١٤٩) .. اذن ، فاهتمام لافل بالقيم يحتم عليه — بوصفه فيلسوفا ميتافيزيقيا — أن يلتصق بمشاكل الحياة اليومية ، واهتمامات عصره ، كيما يدعم ما فى هذا الحياة من جوانب خيرة ويضفى عليها قيمة أنطولوجية ، عميقة .

---

(١٤٨) Lavelle, L., La Conscience de Soi, Grasset, 1933, pp. 71. 72.

(١٤٩) Paule Levert, L'Etre et le Réel selon Louis Lavelle, Paris, Aubier, 1960, p. 7.

ولافل دائم النقد للتجريبية العلمية ـــ والتى تسمى عندنا بالوضعية المنطقية ـــ : ذلك الاتجاه الذى يستبعد الميتافيزيقا ، ولا يؤمن الا بما يمكن رده الى التجربة . أى بعبارة لافل ـــ « لا يرى الا ما هو على السطح ، وينكر الأعماق ، وما لا يمكن التعبير عنه ، والأشياء العلوية » . وهذه النظرة نشأت ـــ فيما يقول ـــ عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نشأت عن حال الاستهتار الروحى العام الذى قضى فى عصرنا على « جد الحياة » le serieux de la vie . والمصدر الرئيسى لهذا الوباء الأخير (الاستهتار الروحى) لا يكمن فى المجال العقلى ، بل فى مجال الأخلاق والدين . ان الحياة لا يكون لها معنى جدى الا عندما يتحقق المطلق بوصفه حضورا ، قد يقبل أو يرفض ، لكن لا يمكن ابدا أن نتجاهله أو نؤجل البحث فيه (١٥٠) . والشخصى يتحقق فى جميع مناشطه الأخلاقية ، عندما يسلم بالمسئولية خلال تجربة الوجود وخلال مشاركته الحرة فى الفعل الذى يربطه ـــ على نحو حاسم لافكاك منه ـــ بالفعل المحض

ان المشاركة La Participation التى تتيح للواقع أن يظهر بوصفه معطى خارجيا مكنيا ، وزمانيا ، وكيفيا ، هى عملية حيث يكون الوجود حاضرا حضورا مباشرا ، انها لتضفى على هذا الواقع الظاهر مغزى أو دلالة انطولوجية ، ذلك لأنها تربطه بالوجود » (١٥١) .

ويرى لافل أن هناك اتصالا وثيقا بين الفيلسوف الظواهرى النظرى والانسان العملى الذى يحاول قلب القيم والأخلاق ، فكل من النمطين يهرب من بحث مشكلة الوجود ، كيما يهتم فقط بالظاهر ، حيث يتحول المرء الى مجرد ملاحظ ، راء ، أو واصف . والحجة المألوفة التى يلجأون اليها ، هى أن اهتمامنا بأمور مفارقة للطبيعة يؤدى الى الحط من قيمة الحياة

---

(١٥٠) Lavelle, la Présence totale, Paris Aubier, 1934, pp. 25-27 (Présence) سنشير فيما بعد :

(١٥١) Paule Levert, op. cit., p. 9.

الواقعية التى من حولنا : اى استئصال قيمتها . ويرد لافل على هـذه النهمة بقوله : ليس لدينا الحق فى ان نحتقر دنيانا Nousn' avons pas le droit de mepriser notre terre وانه لمن الخطأ الفاحش أن نعتقد بأن الميتافيزيقا تحول انظارنا عن العالم المحيط بنا . ذلك أن مهمتها الحقيقية هى ان تخلع وتضفى على أفعالنا اليومية كرامة أو قيمة أنطولوجية : وأن نكشف عن القيم النهائية (القصوى) المعرضة للخطر فى مواقعنا العادية . ان التجريبية العلمية لتحقق فى مناقشتها عن السطح والأعماق . عن الأشياء الدنيوية والأشياء العلوية . فتأكيد استقلال وكرامة الأفراد معناه فى نفس الوقت ادراك اعتمادهم وعلاقتهم العامة بمبدأ مطلق . وعلى الرغم من ان لافل حريص على اثبات التفرقة بين الله والعالم ، فانه يفضل خطيئة نزعة وحدة الوجود ، التى تؤكد مكانة الانسانى فى الوجود ومعنى حياته الحاضرة المطلـق ، من أن يستسلم للنزعة الوضـعية التى تسـتبعد الميتافيزيقا (١٥٢) ؛ اى تلك التى تستبعد البحث فى الوجود بما هو وجود ، بدعوى الاهتمام بما هو كائن ، أو بالواقع .

لكننا ــ فيما يقول لافل ــ لانستطيع أن نقابل وأن نواجه الواقـع الا لأن هناك وجودا ، فليس الواقع هو الأول ؛ ولا وعى الذات ؛ ان ما هو أول هو الوجود ، اى أن الوجود متقدم على الواقع من حيث الرتبة والشرف ، ولا يكون الواقع الا بالوجود ــ فاثبات الوجود l'affirmation de létre فيما يقول لافل ــ أمر حتمى لا محيص عنه ، : « متطلب ملح . وضرورة لا تقهر » . ان الوجود أول ، مطلق ، كلى ، خارجه لا شىء » (١٥٣) .

اذن ، الوجود عند لافل مطلق ولا يوجد خارجه شىء : وهذا هو السبب فى أنه بينما يوضع الواقع موضع التساؤل بعملية تفكير تشمله وتجاوزه أو تعلو عليه ، نجد أن الوجود لا يمكن أن يوضع موضع التساؤل ، ذلك لأنه من قبل فى الفكر الذى يجب أن يفصله عن نفسه وينظر اليه كأنه مشكلة .

---

(١٥٣) Lavelle, Présence totale, p. 14.

(١٥٢) Paule Levert, op. cit., p. 18.

وانه بوضع الواقع موضع التساؤل يثبت الوجود ويعرف بأنه غير قابل للرد الى الواقع ، وبأنه يتجاوز كل موضوع ، بحيث أن الفكر ذاته لا يعلو عليه (أى على الوجود) ، ولا يستطيع أن يحدده .

ولكن ، هل يمكن القول بأن لافل يهمل السؤال الأساسى الذى نظر اليه دائما على أنه هو السؤال الميتافيزيقى على الحقيقة : لماذا كان ثمت وجود ؟ ، لماذا كان ثمت شىء ولم يكن بالأحرى لا شىء (عدم) ؟ ان لافل لا يتردد فى أن يقول بأن الوجود فى كليته « لا يمكن أن ينظر اليه على أنه مشكلة ، لأننا يمكن أن نقول أنه قد خلق نفسه قبل أن يوضع بوصفه مشكلة . فكل المشاكل داخلة فيه . ولمن يكون الوجود مشكلة ؟ هل الموجود جزئى يجعل منه (من الوجود) جزءا ، ويتخذه موضوعا ؟ ولأى غاية ان لم تكن لمعرفته ؟ . وهى فى الواقع غاية جزئية بين غيرها من الغايات الكثيرة » (١٥٤) . فليس هناك سوى مشاكل جزئية توضع بمناسبة تجربة الحياة ، وكل هذه المشاكل توضع فى قلب وصميم الوجود وتفترضه افتراضا . ان الوجود — عند لافل — يشملنا ، بحيث لا نستطيع أن نبتعد عنه وتجعله موضوعا ننظر اليه من خارج ، خارجه ، أو من عل ، من فوقه . فاذا استطعنا أن ننظر الى الذات على انها موجود « خارج العالم » ، لأنها تفكر فى العالم كما لو كان موضوعا غريبا عنها نسبيا ، ولأن ليس لديها عيان عقلى للعالم — الذى هو حضور معطى ، فاننا لا نستطيع أن ننظر اليها على أنها موجود خارج الوجود ، ذلك أن الوجود بالنسبة لها عيان intuition لا تقوى على الانفصال عنه . وعلى هذا ، فمن العبث محاولة تأسيس الوجود الا فى نفسه ، ومحاولة تجاوزه على أى نحو حتى لو كان بالفكر ، لأن الفكر يفترض الوجود افتراضا سابقا ، ولا يكون الا به ومنه .

وقاد انعكس تصوره هذا عن الوجود والفكر على تصوره لطبيعة

---

(١٥٤) Cité par Paul Levert, op. cit., p. 19.

الفلسفة ومنهجها ، فقد كان لافل حريصا على أن يجعل تصوره لطبيعة الفلسفة ومنهجها متميزا عن تصور كل من هاملان وبرجسون ؛ اللذين كانا معاصرين له : انه يؤكد الفرق بين منهجه التحليلى ومنهج هاملان التركيبى .
ففى كتاب هاملان عن العناصر الأساسية فى الامتثال ؛ حاول هاملان ان يشيد الكون من خلال الضرورة المنطقية لمنهج تركيبى . وهو اذ يقرر الوظيفة الرئيسية للعلاقة relation يذهب الى أن التفكير الديالكتيكى فى مقدوره أن يضم عناصر بسيطة بحيث يمكن تشييد العالم الواقعى العينى . وهذه الدعوى — فيما يقول لافل — تقوم على تصور شائه للتحليل وعلى سوء فهم لعلاقة الفكر والوجود ، فهاملان التزم منذ البداية بنزعة صورية شكلية فارغة ، وهو الثمن الذى لابد أن يدفع نتيجة النظر الى العلاقة (أو الاضافة) على أنها أولية قبلية ، ونتيجة رفض تتبع أساسها فى الوجود ، فعملية الاضافة (العلاقة) تظهر دائما داخل باطنية الوجود . ه

ان لافل يأخذ على المثالية الخلاقة ؛ التى تركز اهتمامها على الذات الفعالة ؛ وعلى التجريبية المحضة التى تهتم بالجانب المعطى فى المعرفة — يأخذ عليهما أنهما ينظران الى الوجود على أنه حالة ساكنة معارضة لعملية المعرفة . ولافل يدرك التناسب القائم بين الوجود والفعل ويحاول أن يحافظ على المعنى الخصب للوجود الفعلى أو الفعل الأونطيقى (التجريبى)؛ فالمرء يستطيع أن يمارس نشاطه لأن الوجود قد قام أولا بدور المبادأة فى جعل الذهن خصبا مثمرا ، والأفق العقلى افق لامتناهى ، لأن الذهن قد وجد نفسه موضوعا داخل نظام الوجود فى حضوره الكامل التام . ومن ثم ، فالمنهج الأساسى فى الفلسفة لابد أن يكون تحليليا ، مميزا بين اجزاء الوجود فى طابعها العينى والفردى . والتحليل يكتشف الوجود ولا يخلقه ، مادامت كل افعال الذهن وتصوراته ، ما هى الا أمثلة للوجود فضلا عن أنها أمثلة محدودة ، لا تفيد أبدا أصلها الذى يحرك دائما مجهوداتنا لكى نفهمه وندركه وفى مقدورنا أن نفسح مكانا مشروعا — ولكن ثانوى — للتركيب ، على شرط أن نستشعر التواضع العقلى نظرا لعدم قدرتنا على ادراك الوجود

ادراكا كاملا (١٥٥) ؛ فكل من التحليل والتركيب مطلوب ولازم للديالكتيك الانسانى ؛ لأننا لا نشارك فى الوجود الا بتحولنا من حالة القبول السلبى الى الاثبات الفعال .

وأولوية المنهج التحليلى تضمن وتدعم واقعية الفلسفة بوصفها بحثا فى مبدأ المشاركة وشروطها . لكن الفلسفة لابد أن تكون عقلية كذلك . واذا كان لافل يؤكد حاجة العقل الى عيان حسى والى كيفيات محسوسة ؛ لكى يهرب من نزعة هاملان الصورية المجردة ، فانه يؤكد أيضا ويلح على القول بحقوق العقل ضد اتهامات برجسون للعقل (أو انذهن) . لقد كان هاملان يحارب ضد « كاريكاتور » للوجود ، وكذلك الأمر بالنسبة الى برجسون ؛ كان يهاجم ويحارب ضد « كاريكاتور » للعقل . والفكرة ليست حالة ثابتة ، قارة ، وانما هى فعل من افعال الفكر ، فعل غنى ، خصب ، بل ان برجسون كان أحوج ما يكون الى استخدام التحليل العقلى كيما يستطيع النفاذ الى ماهية الديمومة وادراك طبيعتها : والى ادراك ماهية الصيرورة والخلق . وهذه التصورات تنتمى الى تراث الفلسفة الخالدة ، لأنها وسائل متجددة لادراك الوجود . والوجود لا يمكن أن يتصل به ؛ ولا يمكن أن يجىء ويدرك الا لمن يمارس الحكم العقلى (١٥٦) . ومن العبث أن يحاول المرء الحفاظ على الوجود بايلاج عنصر لا معقول فى داخله (أى داخل الوجود) . وليس هنك الزام يجبرنا على أن نقابل بين اللامعقول والضرورة ، طالما أن العقل يجد مكانا للكثرة والامكان داخل وحدة الوجود التى تقوم على المماثلة analogie (١٥٧) . فهذه الوحدة بناءة للفروق أكثر من أن تكون هادمة لها ، وترتبط بين العقل والموجودات أكثر من أن تكون فاصلة بينهما .

---

(١٥٥) Levelle, **la Dialectique du Monde sensible**, Publication de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1921, pp. xxxi-xxxvi.

(١٥٦) Lavelle, Présence, p. 20.

(١٥٧) Lavelle, De L'Acte, Paris, Aubier, 1937, p. 323.

اذن فلسفة المشاركة واقعية وعقلية . لكن لابد أن تكون أيضا روحية . ذلك أن الفكر سيظل عقيما اذا لم ندركه على أنه فاعلية للروح الانسانية . على أنه الصورة العليا لحياة مشبعة بالحب . ويوافق لافل — فى نقده للمثالية التركيبية وللنزعة اللامعقولية — يوافق على فلسفة الروح لأيون برنشفيك . فالفعلية العقلية هى — فى نظر كل من لافل وبرنشفيك — التهذيب الحق للذات : فهى تحول الحياة الانسانية من قبول الوجود الى اثباته . من معطى عقلى الى وعى فعال . وأن كان هناك فرق أساسى بين وظيفة الروح عند برنشفيك ووظيفتها عند لافل — فهو عند الأول ان الروح تتأمل ذاتها . ولابد ان ترجع الى نفسها ، فالوعى هو مجالها الوحيد . أما لافل فالروح عنده نظمت حسب مجموع الوجود الفعلى ، الذى فى حضوره تعيش وتتحرك .

ولا شك ان العقلية مكونة للذات بوصفها شيئا أكثر من مجرد نتيجة موضوعية لفاعلية أو قوة أخرى . لكن هذا التكوين الذاتى يظل فى الحرية « خلقا مخلوقا » : وهو اصطلاح استخدمه لافل ليدل به على نفس الفكرة التى اشار اليها الفلاسفة المدرسيون . الا وهى العلية الثانوية . وهو يميز بهذه الفكرة : « الخلق المخلوق » « يميز نظرته الخاصة من المثالية المطلقة ومن فلسفة الصيرورة المحضة على السواء » (١٥٨) فخلقنا خلق متميز ، ذو طابع خاص ، لأننا لا يجب أن نختلط (ونتداخل) بالوجود المطلق ، ذلك أن الله هو وحده الذى فى استطاعته أن يخلق خلقا بالمعنى اللامشروط ، أما الخلق الانسانى فهو يشارك فى الخاصية المخلوقة لحالنا الوجودى . وممارسة الحرية تشتمل على انتقال من الحرية التلقائية الى الحرية الواعية ، من السلبية الى الفاعلية .. بينما لا يمكن أن يكون ثمت انتقال من هذا القبيل بالنسبة الى الله . ووعى لافل بالخطورة الكامنة فى المذهب الذى يقول بالذهن أو الارادة الخلاقة باطلاق ، جعله يستبدل بالمثل الأعلى الديونزوسى فى الكفاية والاستقلال ، تواضع الفعل المخلوق

---

(١٥٨) Lavelle, Présene, p. 46.

reçu et rendu فبفعلنا نتحول ونصبح حاضرين ازاء الوجود . لكن هذا يظل حضورا نسبيا ، حضور جزء أمام الكل ، حضورا ناقصا يحتفظ بآثار من حالة سلبية تتلقى من عل . ان الحرية الانسانية حرية مشاركة ، ومن ثم ، فالاستقلال الذى تحققه ، ما هو الا استقلال مشارك فى قـوة أخرى ، أكثر منه استقلالا مطلقا .

هذه النظرية فى الاستقلال الالهى والاستقلال الانسانى ، لها نتيجة على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لطبيعة الفلسفة ذاتها التى يحددها لافل بأنها نشوء داخلى للوجود . وهذه الداخلية intériorité لا تكـون ممكنة الا بخلق منطقة من الباطنية intimité فى الذات بوصفها فعـلا تأمليا . فالتطور الشخصى وادراك الوجود ما هما الا لحظتان مترابطتان فى الفعل الايجابى البناء للمعرفة . ويرى لافل أنه لا يمكن قيام نقد للمعرفة مشروع حقيقى ، بمعزل عن الأنطولوجيا . وهـو يدافع عن مشروعية الميتافيزيقا وصدقها ، باعادة عرض هجوم كنت على الميتافيزيقا الدجماطيقية ، وذلك على ضوء تناوله الخاص للعلاقة بين الفكر والوجود . وهو يجد ــ مثل هارتمان ــ أن العقل يجب أن ينطوى فى الوجود أو أن يشمل فيه ، حتى فى جانبه الفعال (١٥٩) . فهو يذهب الى أن هناك تجانسا أساسيا بين الفكر والوجود ، تشابها يدرك فى نفس فكرة الوجود التى ما هى نفسها الا مثل للوجود مطابق ، كاف . هذا هو الأساس للعيان العقلى الذى هو ــ على العكس من كنت ــ فعال ومخلوق فى نفس الوقت . ولا يقع الانفصال الا عندما يوجد العقل على أنه حالة (وعى) والوجود على أنه موضـوع ساكن ، قاصر وحينما ينظر الى الوجود على أنه فعل ، عندئذ تصبح صلته بفاعلية التفكير ، واضحة بينة . ففى فعل المعرفة ، يكون كل من العقل العارف والوجود الذى يعرفه ، واحدا فى عملية تكمل كلا من الوعى والعالم الموضوعى . والتفلسف ــ عند لافل ــ يبدأ هاهنا ، عند ادخال فعل الفكر

---

(١٥٩) Lavelle, *Présence*, pp. 198-200.

فى الوجود . فلدينا تجربة أسـاسية لوجود فعل قائم ، وانه لعلى هـذه التجربة — لا على مجرد امكانيتها — يقوم ديالكتيك المشاركة .

والوجود عند لافل لا يدرك على نحو مجرد ، بل يدرك دائما فى العينى ، طالما أننا نجربه فى الأوجه الثلاثة للفعل : المعرفة والارادة والحب . وكتاب « نقد العقل الخالص » لكنت ، هو — فى نظر لافل — قاصر فيما يتعلق بمذهب الذات والكوجيتو . وهى نقطة عليها جدل ، دافع لافل عن موقف النزعة الروحية الفرنسية ضد الفلسفة النقدية (١٦٠) (بل انه فى حالة ديكارت أيضا ، لابد من ملاحظة أن الذات لا يمكن أن تدرك بمعزل عن الوجـود أو نزوعها نحو موضوع ما ، وأن كلا من الذات والموضوع — فى نظر لافل — ينطوى داخل الوجود (١٦١)) فالفعل ليس ذاتا ترنسندنتالية يقدم فقط الشروط لامكان قيام التجربة ، وانما هو نفسه يظل غير معروف الا بوصفه موضوعا فنوميناليا (ظاهريا) ، وهو لا يدرك بالمعرفة ، بل يدرك مباشرة فى أثناء ممارسته ، ليس فقط على نحو نفسى ، بل أيضا بوصفه اتصالا بالوجود .

ولافل — مثله مثل كثير من الفلاسفة المسيحيين — يرجع الى الكوجيتو الديكارتى ، فهو ينظر الى الكوجيتو على أنه مرتبط من ناحية بالعالم الخارجى ، ومن ناحية أخرى بعالم داخلى . وسنهتم بحديثه عن الحقيقة الباطنة ، الداخلية ، فهى الأساس الذى نحس به لوجودنا الفردى . فالذات بالنسبة للخارجية exteriority هى سلبية ، بينما هى بالنسـبة للجانب الداخلى مستقلة وقادرة على التأثير والنفاذ والادراك (١٦٢) .

والحقيقة الداخلية — استجابة منها الى احساسها بالنقص — تدفع

---

(١٦٠) **Lavelle, De d'Acte, p. 145.**

(١٦١) **Lavelle, Présence, pp. 35-36.**

(١٦٢) **mith, Colin, Contemporary french Philosophy, London, Methuen, 1964, p. 51.**

الى القيام بفعل المشاركة . لكن المشاركة لا يجب أن تفهم على انها تدخل فى حقيقة موضوعية تكون موجودة هناك من قبل . فالفلسفة تبدأ — عند لافل — عندما نتوقف عن الخلط بين الوجود والموضوع ، بل عندما نوحد بين الوجود والفعل الداخلى . والفعل — فى عملية انجازه — يجسد حقيقته الموضـــوعية ويظهرها ، وانه لمن الأهميـــة بمكان أن ندرك أن الذاتى والموضوعى جانبان للفعل ، وما هما بشيئين منفصلين مستقلين . فثمت توقف أو اعتماد متبادل interdependence بين تصورى : الذات والموضوع .

ولقد رأينا كيف ان الذات تجرب نقصا معينا بالنسبة الى كمال داخلى ، يكون أساس وجودها ، لكن هنك نزوعا يربط الشعور بالنقص ، نزوعا يتجلى فى الاتجـــاه الخارجى ، ويبين كيف يتعلق الموضـــوع بالفعل . يقول لافل : ان الموضوعات أو الظواهر هى العلامات المميزة لحد الفعل ، هذا الحد الذى لا تتوقف ابدا هذه الموضوعات او الظواهر عن مواجهته ، لكنها لا تعبر عن هذا الحد فحسب ، أو على الأقل انها تكشف عنه بأن تقدم اليه — على هيئة معطيات يجب ان يتلقاها أو يعانيها — كل شىء ينقصه ، فبدون هذه الموضوعات لا يمتلك شيئا ... لكن حد الذات ، داخلى بمعنى معين . ومع ذلك نعود فنقول ان الذات ليست داخلية محضة ، ففيها تكون الداخلية مرتبطة دائما بالخارجية ، ذلك أن لها جسدا وعالما يوجدان من أجلها » (١٦٣) . وعلى هذا ، فالفعل والمعطى الموضوعى يؤلفان — عند لافل — عالم الواقع فالجانب الذاتى والجانب الموضوعى يتوقف كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الآخر ولافل يعترض هنا على النظرة الأحادية التى يأخذ بها المذهب التجريبى الذى يضفى على « المعطى » حقيقة ينكرها على الفعل . ويرى لافل — على العكس من ذلك — أن الموضوع لا يكون بدون الفعل الذى يخرجه الى الوجود . « انه لفى عالم المشاركة يكون التوافق بين الاثنين (أى بين الفعل والمعطى الموضـــوعى) هـــو

---

(١٦٣) Quoted from Smith, op. cit., p. 52.

الذى يؤلف الوجود الحق » (١٦٤) .. ولأننا قادرون على الفاعلية activité والانفعالية Passivité ، فالوجود قد يبدو قابلا لأن يتوحد اما مع الفعل الخالص أو مع المعطى فى مجموعه . والواقع ان الوعى ، الذى هو امكانية — هو أداة التوسط بين الفعل والمعطيات ومن ثم ، فالوعى اما أن يتجه داخل نفسه الى « القوة العظمى » التى منها يستمد فاعليته ، أو يتجه الى الخارج ، خارج نفسه . كيما يستخدم تلك الفاعلية فى اقامة مواقف جديدة . يقيمها من عالم الواقع . وعلى هـذا ، يكون كمال المشـاركة ممثلا فى حفظ التوازن بين الفعل والمعطى .

ان لافل — مثله مثل بلوندل — يقيم امكانية الميتافيزيقا على تحليل الفعل بوصفه مشاركة فى الوجود . لكن قدرتنا على أن نعرف العالم لابد أن نحد فى داخل عملنا الحاضر ، بدلا من الهرب منه . وقوام مبحث الميتافيزيقا هو تعميق وعينا لهذا العالم ، بحيث نصـل الى الفاعلية والى اثبات الوجود (١٦٥) . ويرجع اهتمام لافل بوضع الانسان فى العالم ، الى تأثره بالوجوديين الألمان بعامة ، فهو يذهب — معهم — الى أن وجود الانسان هو فى جوهره وجود — فى — العالم ، وأن الانسان يحصل على ذاتيته فى نفس الفعل الذى يؤكد به وجوده فى العالم ، بحيث يكون داخـلا ومنغمسـا فيه . والفلسفة لابد أن تبدأ هنا ، لأن الاحسـاس بعالمية الانسان هو أشد تجاربنا أولية وبكارة . فالاعتقاد الانسانى الأساسى هو اعتقاد المشاركة فيما هو ملكى ، خاص بى ، وفيما ليس بملكى عـلى السواء . ان المشاركة فى الوجود هى — عند لافل — شعور أشد أساسية من الكوجيتو الديكارتى ، وأسبق من « العقبة » obstacle عند لوسن ، والقلق عند هيدجر ويسبرز .

وأن يكون حضورنا فى الوجود ، هو حضور مشارك فيه ، أمر لم

---

(١٦٤) Ibid., p. 53.

(١٦٥) Lavelle, Le Mal et la Souffrance, Paris, Plon, 1940, p. 136.

يسلم به لافل تسليما ، بل اتضح له واعتنقه بعد تحليل طويل للتجربة . فالوجود لا يرجع الينا أولا الا على نحو سلبى ، انفعالى ؛ لأننا فى الأصل موجودات ذات حالات من الوعى .

والصراع الانسانى والمحاولات الانسانية حركتها رغبة فى تحويل وضعنا الأونطيقى (التجريبى) وجعله وضعا أقل امكانا ونقصا . وانتقالنا من الشىء الى الشخص ، ومن الحالة الى الفعل ، دليل على تناهينا وشوقنا الى اللامتناهى ، فضلا عن أن التطور أو النمو الشخصى يحدث فى الزمان ، الذى ما هو الا أداة وضعت تحت تصرفنا من أجل أن نحول الحالات السطحية للوعى الى حقيقة عينية مشخصة متكاملة . اننا نعيش فى الزمان لكن صوب السرمدية .. فزمانيتنا لا تكفى ــ كما يزعم هيدجر ــ بل السرمدية هى التى تحثنا على أن ننزع نحو الفعل الخالص المحض والوجود الكلى ، والتقدم الزمانى يدل على الطبيعة المشاركة ، وعلى امكان وجودنا التجريبى (١٦٦) .

والحقيقة الواقعية المتناهية ما هى ــ فى نظر لافل ــ الا موجود خليط ، هجين ens mixtun مركز متقلب للفعل والمعطى . والوجود هو دائما حاضر الينا لكننا دائما حاضرين اليه ويجب أن نتقدم فى تحقيق وجودنا الشرعى الحقيقى ، فبذلك « نقترب ونجىء الى أنفسنا » بالتدريج . وهناك فترة بين حالة التلقائية الساذجة والوعى الذاتى الكامل . والعالم هو الذى يملأ هذه الفترة والذى يثير فى أنفسنا التأمل .. ولافل والمدرسيون يرفضون المكانة العليا والمتميزة التى نسبها المثاليون الى الفكر (١٦٧) . فهم يدركون أن الخاصية الحقة التى تميز الذهن الانسانى هى حاجته الى أن ينقد نفسه أولا فى معرفة الموضوع « قبل أن يستطيع ادراك نفسه فى التأمل » .

ولافل أبعد ما يكون من أن يأخذ بفكرة الظواهريين ، بحيث يرد العالم

---

(١٦٦) Lavelle, De L'Etre, Paris, Alcan, 1928, pp. 69-90.

(١٦٧) Lavelle, Présence, pp 69-70.

الى مجرد ظل أو شبح للفعل ؛ ذلك ان لافل يركز على القضية التى مؤداها أن المظاهر ، هى نفسها صور الوجود ، وحقيقتها ترجع الى حضور الوجود المطلق الذى تدل عليه ، ومهمتها هى أن تحول اذهاننا فتجعلها فعالة حاضرة بالنسبة الى جانب معين خاص من جوانب الوجود . ان تصوراتنا تتحدد وتتحول الى تصورات عينية عندما تتحد مع الحساسية ؛ فمن خلال الجسد يصبح العالم الجماهيرى عالمى أنا . ونظرية « جسدى » mon corps تلعب دورا هاما فى أنطولوجيا لافل ، كما هو الحال فى أنطولوجيا سارتر . فهذا الجسد الذى هو جسدى وهو فى نفس الوقت موضوع فى العالم يشهد على وجودى المشارك ويدل على تمكنى فى العالم . ومن خلال امتلاكى للجسد ، أحقق منظورى الفردى عن العالم ، فبدلا من الالتجاء الى الأنانة أو الذاتية المتطرفة solipsisme ، فان الجانب الجسدى من طبيعتى يكون وسيلة للاتصال بالأشخاص الآخرين بوصفهم اعضاء متآخين فى عالم الموضوعات ، وبجسدى أصبح للآخر موضوعا موجودا ، ولنفسى مركزا زمانيا فرديا للاحساسات والامتثالات ، فانفعاليتى (سلبيتى) وعلاقاتى المتبادلة مع الآخرين المشاركين فى الوجود تصبح متموضعة فى جسدى ، وتصبح هى الشروط التى تخضع لها الذات (١٦٨) .

لكن لا يجب أن ننظر الى الشروط المادية على انها هى وحدها القيود المفروضة على الذات ، ذلك أن علاقة هذه الشروط بالذات غير متعينة ، ومن ثم ، غامضة منذ البداية . والمادة ليست حاجزا يقف فى سبيل تقدم الذهن ، لأنها ليست تصورا محددا وليست حالا لواقع يختلف كلية عن الذهن . فقد تصبح اما عقبة أو عونا ، وذلك يتوقف على نوع القرار الذى نتخذه عندما نواجه المادة . ان الهدف الحقيقى للحدود او (القيود) المادية هو أى تمدنا بالمنبه لبذل المجهود ، فالارادة فقط وظيفة روحية ، بل هى أيضا مصدر قوة طبيعة الانسان المعقدة المركبة والارادة تمكن النظام الذاتى

---

(١٦٨) Ibid., p. 78.

من أن ينتقل الى النظام الموضوعى ، وتحول الوجود أو الفعل الى علامل منتج خلال تشكيله للمادة . وعلى هذا ، فالمادة عندما ينظر اليها بامعان وعندما نتناولها صحيحا فانها تستخدم بوصفها دعامة للعمل ووسيلة للتواصل الموضوعى بين الأشخاص .

ويذهب لافل الى أن الطريق الديالكتيكى الى المطلق ليس طريقا صعبا عقيما وانما هو طريق حقيقى يؤدى الى نهاية حقيقية . وهو يتفق مع يسبرز فى هجومه على هيدجر فى المحايثة الشاملة الكلية . فنزعة المحايثة هذه تنطوى على اعتقاد ضمنى باستقلال الوجود الانسانى . لكن لافل يرى أن العالم ليس هو نفسه الوجود ، بل هو وسيلة قد يستطيع الانسان بواسطتها أن يؤكد نفسه فى الوجود . والأصح أن نقول — واصفين وضع الانسان — ان العالم فرصة الانسان أو مناسبة له لكى يتجاوز العالم بادراك الوجود الفعلى . وبالمثل ، فان الزمان ليس هو « الأول والآخر » لوجودنا الفعلى التجريبى ، لأن الحياة الانسانية لا تصبح ذات معنى فى نظام زمانى مغلق ، بل فى زمان مفتوح على السرمدية . والمحايثة نفسها لا يكون لها معنى الا بوصفها اشارة وظيفية الى العلو . فكل منهما (المحايثة والعلو) يحدد وضع الانسان ، ويجعل للحياة معنى .

ان اسهام يسبرز الأكبر فيما يتعلق بمسألة وضع الانسان فى الكون ، يتمثل — فيما يقول لافل — فى اصراره على الحاجة الى العلو . فاذا استطاع الموجود الانسانى أن يتجاوز الوجود التجريبى ، فلابد أن يصبح متوجها صوب العلو . لكن هذا البعد الأخير (العلو) ظل عند يسبرز موقفا انسانيا فحسب « لكن أنطولوجيا لافل اتخذت خطوة أبعد من يسبرز ، حيث أنشأ تصورا فلسفيا عن الله الحق والحى . وقد تحقق ذلك عن طريق اشارته الى التفرقة بين العلو النسبى والعلو المطلق ، بين العلو والعالى . فالعلو

---

(١٦٩) Lavelle, Le Moi et son destin, Paris, Aubier, 1936, p. 11.

السببى الذى يوجد فى الأفعال الانسانية : يكون دائما مرتبطا بالمحايثة . لأن افعالنا ما هى الا حقائق مشاركة (١٧٠) .

ولا شك أن تعاطف لافل مع يسبرز وهجومه على هيدجر ، فيما يتعلق بمسألة العلو ، يرجع الى أن هيدجر صريح فى رفضه للعلو الراسى الذى يفترض أن ثمت آلها مفارقا عاليا ؛ وان لم ينكر أن هناك علوا أفقيا ، والغريب أن لافل لم يلتفت الى ذلك . أما تعاطفه مع يسبرز ؛ فذلك لأن هذا الأخير قد أفسح مجالا كبيرا لتفسيرات دينية لنظريته فى الشفرات والعلو ؛ وعدم انكاره لله ؛ فثمت علو رأسى تسمح به نظريته ؛ وان أنكر هو ذلك التفسير الدينى .

لكن مع ذلك فهناك ما يفرق أنطولوجيا المشاركة عند لافل عن أنطولوجيا الشامل عند يسبرز . وهو أن التجربة الأولية فى أنطولوجيا المشاركة هى تجربة فرح لا قلق ، والكلمة العليا للايمان لا للاخفاق .

تلك هى أنطولوجيا المشاركة عند لافل . وقد يثور سؤال هو : لماذا أطلقنا على هذه النظرية اسم أنطولوجيا .. ؟ الواقع أن هذه التسمية ليست ضرورية ، فمن الممكن أن نستبدل بها اسما آخر مثل « ميتافيزيقا المشاركة » ، ذلك لأن لافل لم يفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، بل وبينهما وبين الفلسفة عموما . لكن هناك مبررا دفعنا الى تفضيل اسم « أنطولوجيا » على غيره ، وهو أن لافل اختاره عنوانا لكتاب بث فيه محصل نظريته وهو « المدخل الى الأنطولوجيا » تكلم فى الجزء الأول منه على « المقولات الأولى للأنطولوجيا » وفى الجزء الثانى على « المقولات للأكسيولوجيا » ونظرية ، القيم عنده داخلة فى نطاق الأنطولوجيا والميتافيزيقا . فهو يقول : « واضح أن هناك هوية بين الوجود وتبريره الخاص ؛ (الفعل) ومن ثم فهناك استحالة الفصل بين الأنطولوجيا والاكسيولوجيا (= نظرية القيم) » (١٧١) .

---

(١٧٠) Lavelle, Inroduction à l'ontologie, Paris, P.U.F. 1947, pp. vii-viii.

(١٧١) Lavelle, Les trois mements de la Métaphysique, dans Farber, l'Activité Philo., op. cit., p. 132.

ولافل لم يعن كثيرا بالبحث فى تحديد الميتافيزيقا واثبات امكانية قيامها ، فهو يقول فى بحث له بعنوان « لحظات الميتافيزيقا الثلاث » « انه من العبث الذى لا يؤدى الى شىء أن نحاول تحديد الميتافيزيقا والتساؤل عن امكان قيامها ، قبل ان نشرع فى تشييدها وتأسيسها ، ذلك أن مثل هذه المحاولات والأبحاث انما تؤجل التأمل وتؤخره وتعمل على تشويشه ، فان تتساءل عن مشروعية موضوع لم يتم تأسيسه بعد ، ينتهى بالضرورة بالسلب ... وعلى هذا ، فان افضل طريقة لاثبات مشروعية شىء وامكان قيامه هو أن نعمل على تحقيقه ، بالفعل » (١٧٢) .

أما عن هذه اللحظات الثلاث للميتافيزيقا فيقول عنها : ان هناك لحظات ثلاث مختلفة فى اثبات الوجود ، لأن (١) الوجود ينكشف الى أنا أولا بالقوة التى تجعلنى أقول « أنا » القوة التى تحمل فى داخلها ـــ منذ أن تبدأ فى التحقق والممارسة ـــ الفعل الذى يجعلنى موجودا . لكن (٢) فى التجربة نفسها التى أكون أنا فيها يظهر وجودى بموجود يشمل وجودى ويتجاوزه ، منه استعرت قوتى على الوجود وبالتالى قولى « أنا » ، والذى لا اكف عن المشاركة فيه ، والذى لا يمكن أبدا النظر اليه على أنه موضوع ، بل على العكس يجب أن يحدد بوصفه الداخلية المحضة l'intérioité pure ، أى بوصفه فعلا خاليا من كل انفعالية ، وله تدين جميع أفعالى الجزئية بامكانية تحققها . (٣) وبين فعل المشاركة الذى يتيح لى أن أقول « أنا » ، والذات الحاضرة حضرة كلية أو المطلق الذى يؤسس الفعل ، توجد فترة intervalle لا نهائية ، يجىء العالم فيشغلها ويملؤها ، ولا يمكن للعالم أن يتقدم الى الا على نحو خارجية extériorité نحاول دائما ادراكهـا وقهرها (١٧٣) .

تلك هى لحظات الميتافيزيقا الثلاث ، وهى لا تختلف بحال عن لحظات الأنطولوجيا او الفلسفة عنده ، فهذه المباحث ـــ فى نظره ـــ واحدة ونفس الشىء ، ولم يعن بالتفرقة بينهما ولا البحث فى ماهية كل منها ، اذ أن

(١٧٢) Ibid., pp. 132-133.

ذلك يخسر التأمل ويعوقه عن التقدم ؛ فاثبات امكانية شىء تتمثل فى البدء فى اقامته وتحقيقه ، لا فى محاولة البحث فى تحديده وامكان قيامه .

- ٥ -

مما سبق نستطيع أن نتبين — بوضوح — عدة خصائص تميز هذه الصنوف المتعددة من الأنطولوجيا ، وأهم هذه الخصائص : (أ) نقد الأنطولوجيا القديمة التقليدية ، واثبات اخفاقها فى ادراك الوجود عن طريق العقل ، مما أدى الى الاعلاء من شأن التجربة وسيلة لدرك الوجود وسبر اغوار الواقع . (ب) الافادة من المنهج الفنومنولوجى ، بحيث صار وصف ظاهر الوجود أمرا على جانب كبير من الأهمية ، فعن طريق هذا الوصف نتبين طبقات الوجود ومتولاته . (ج) الاهتمام بوضع الانسان فى الوجود ، والعناية بوصف أحواله العينية الملموسة ، وبخاصة الحرية .

لكن الوجود عند هؤلاء الفلاسفة هو الموجود ، حسب اصطلاح هيدجر وتفرقته المشهورة بين الوجود والموجود . وهذا الموجود اما أن يكون هو الموجود فى مجموعه ، الموجود بما هو كذلك ، أو الموجود الأعلى (الله) . ولذلك ، ففى مقدورنا أن ننعتهم — رغم تباين اتجاهاتهم العامة — بأنهم « فلاسفة موجوديون » ، تمييزا لهم من هيدجر الذى يعد « فيلسوف الوجود » بحق . و، — بعبارة أخرى — نستطيع أن نقول أنهم أنطولوجيون أكثر منهم ميتافيزيقيون ، فى حين أن هيدجر ميتافيزيقى أكثر منه أنطولوجى ، رغم أنهم قد أفادوا كثيرا من الجانب الأنطولوجى فى فلسفته .

ولئن كنا فى هذا الفصل قد تعرضنا لفلاسفة وجهوا النقد للميتافيزيقا التقليدية ، توجيها يقوم على أساس من الحب للميتافيزيقا بعامة ، أو الميتافيزيقا الجيدة ، فاننا سوف نتعرض فى الفصل التالى لفلاسفة يستهدفون من وراء نقدهم استبعاد الميتافيزيقا عموما ، باسم شىء آخر غير اصلاح الميتافيزيقا ، هو العلم .

الفصل الرابع

الميتافيزيقا والعلم

١ ــ الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله .

٢ ــ الميتافيزيقا فى مقابل العلم ، أو الحط من شأن العلم باسم الميتافيزيقا .

٣ ــ استبعاد الميتافيزيقا والعلم على السواء ، باسم الانسان ومن أجله .

٤ ــ استبقاء الميتافيزيقا والعلم معا ، أو ويتهد : نموذج العالم الميتافيزيقى .

(أ) تطور ويتهد الفلسفى .

(ب) المشكلة الأساسية للميتافيزيقا ، والمبدأ الأنطولوجى .

(ج) طبيعة الميتافيزيقا .

(د) منهج الميتافيزيقا .

٥ ــ تلخيص .

- ١ -

.. وما الحاجة الى الميتافيزيقا فى هذا العصر ، عصر العلم ؟ . هذا هو السؤال الذى يتردد — وان لم يكن بنفس الصيغة — فى مؤلفات الغالبية العظمى فلاسفة العصر الحديث الذين يتعرضون للميتافيزيقا عموما.. والسؤال فى ذاته وبصورته تلك ، يثير التساؤل : فما هى الضرورة التى تدفع الى اثارته ؟ أو — بعبارة أخرى — لماذا هذا السؤال أصلا ؟ ان العلم — وهذه حقيقة لا شك فيها — يميز العصر الحديث عن غيره من العصور ، كما كان الدين يميز العصور الوسطى تمييزا لا شك فيه أيضا . لكن ، لماذا ينفرد عصرنا — دون تلك — باثارة هذا السؤال ؟ . فى العصور الوسطى لم يوضع السؤال : « وما الحاجة الى الميتافيزيقا فى هذا العصر ، عصر الدين » ، بل وضع بدلا منه السؤال الرئيسى التالى : كيف يمكن التوفيق بين الفلسفة (الميتافيزيقا) والدين ؟ وثمت اختلاف جوهرى بين السؤالين ، فالسؤال الأول يتضمن الشك فى امكان قيام الميتافيزيقا جملة ، اما السؤال الثانى فينظر الى الميتافيزيقا كما لو كانت شيئا مسلما به ، لا يقبل الشك . وكان هذا الأمر الأخير هو الذى يمثل اعتقاد غالبية المفكرين فى العصور الوسطى . نقول « غالبية المفكرين » لأن فئة منهم شككت فى قيمة الميتافيزيقا ، لا فى ذاتها وبما هى كذلك ، وانما لتعارض أقوالها مع الدين ، أو الشريعة كما يقولون . وهى فئة قليلة لا تشكل اعتراضاتها تيارا عاما غالبا يناهض الميتافيزيقا .

اذن ، فكون عصرنا ينفرد باثارة هذا السؤال ، لدليل بين على أن هناك تيارا عاما يشك فى امكان قيام الميتافيزيقا بما هى كذلك ، ايمانا بوحدانية العلم وقدرته علـى تزويدنا بتفسيـر لكل شىء وبمعرفة العلل الأولى والأخيرة . ولذلك نجد فى هذا العصر وحده ظاهرة فريدة هى كثرة الأبحاث التى يكتبها كبار الفلاسفة والتى تحمل صراحة عنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » . والسؤال عما هو شىء من الأشياء هو — فيما يقول هيدجر بحق — « سؤال عن ماهية هذا الشىء . ولا ينبثق السؤال عن

ماهية شىء ما الا عندما يصبح الشىء — الذى توضع ماهيته موضـــوع التساؤل — غامضا ومتلبسا والا عندما تصبح العلاقة بين الانسان ، وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعومة » (١) . فالسؤال ما الميتافيزيقا ؟ يتضمن أن الميتافيزيقا صارت وكأنها مشكلة تنتظر الحل ، أو أزمة بحاجة الى تفريج . ولم يكن الأمر كذلك قبل هذا العصر : عصر العلم . فلقد كان التأمل الميتافيزيقى سائدا — على نحو تلقائى — أيام اليونان وفى العصور الوسطى ، دون ما تساؤل صريح فى امكان قيام الميتافيزيقا . صحيح كانت هناك شكوك فى بعض أقوالها ، لكن لم يحدث أن وضعت الميتافيزيقا فى جملتها موضع التساؤل أو الشك .

ومنذ مطلع العصر الحديث ، حيث بدأ العلم الطبيعى فى الظهور ، وثمت سؤال رئيسى يتردد — على نحو أو آخر — فى مؤلفات الفلاسفة : ما هو فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا ؟ . أيتمثل فى الموضوع الذى يبحثه كل منهما ، أم فى المنهج الذى يستخدم ، أم فى الموضوع والمنهج على السواء ؟ . نعم انه منذ أرسطو والفلاسفة يفرقون بين الميتافيزيقا والعلم ، وخاصة من حيث الموضوع ، فالميتافيزيقا تبحث — فى نظرهم — فى الموجود بما هو موجود ، أما العلم فيبحث فى الموجود « بحال ما » ، لكن التفرقة لم تكن أساسية ، ذلك أن التفرقة الأساسية عندهم كانت بين القسم العملى فى الفلسفة وقسمها العلمى الذى كان يضم العلم الطبيعى بوصفه العلم الأسفل ، والميتافيزيقا بوصفها العلم الأعلى (٢) . « فالعلوم — كما يقول الفارابى — منها جزئية ومنها كلية ... العلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ، ويختص نظرها بأعراضها الخاصة لها ، مثل علم الطبيعة ... وعلم الهندسة ... وعلم الحساب ... وعلم الطب ... وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشىء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات .. وأما العلم الكلى (الميتافيزيقا) فهو الذى ينظر الى الشىء

---

(١) هيدجر ، **ما الفلسفة** ص ٣٩ .

(٢) **رسائل ابن سبعين** : تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية ، ص ٧٩ .

العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ، وفى أنواعه ولواحقه ، وفى الأشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشىء شىء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص » (٣) . هذه هى تفرقة فلاسفة ما قبل العصر الحديث ، عصر العلم ، بين الميتافيزيقا والعلم . وهى تفرقة فرعية ؛ أى بين فرعين . أحدهما جزئى والآخر كلى ، يندرجان تحت قسم واحد هو القسم العلمى فى الفلسفة ، فى مقابل القسم العملى فيها .

لم تصبح هذه التفرقة أساسية الا فى العصر الحديث عندما ظهر العلم الحديث ، وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون فى مناهجه . وكان الهدف الذى يسعون اليه من وراء هذه التفرقة هو اما استبعاد الميتافيزيقا من اجل العلم ، أو استبقائها من أجل العلم ايضا . وفيما يلى تفصيل لذلك :

قد يبدو للبعض أن استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ، دعوة جديدة استحدثها المناطقة الوضعيون فى وقتنا الحاضر ، والحق انها قديمة أنها قديمة قدم بيكون ، الذى يعد أول فيلسوف وضعى دق شعاب الطريق نحو استبعاد الميتافيزيقا ، فبيكون هو أول من أقام التفرقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج ، فالميتافيزيقا عنده تستخدم المنهج التأملى ، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائى ، أو بعبارة أخرى ، المذاهب الميتافيزيقية هى من صنع الخيال ، ونقابلها النظريات العلمية التى هى نتيجة للاستدلال الاستقرائى من الوقائع . وهذا الراى هو الذى ادى فى الحقيقة الى ما يشبه الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا ، فنظر الى منهجى الاستقراء والتأمل على أنهما متقابلان . وقد ذهب بيكون الى أن البحث الاستقرائى السليم لا يكون الا بغياب كل الأفكار السابقة ، فأولئك الذين تملأ عقولهم التأملات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية والمشاهدة العلمية . انهم يتحيزون لتأملاتهم . وهذا التحيز يجعلهم مستعدين لملاحظة الوقائع التى تؤيد تأملاتهم فحسب ، وغير راغبين

---

(٣) الفارابى : « كتاب الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » فى « المجموع » مصر ، ١٩٠٧ ص ٤١ .

فى ملاحظة الوقائع التى تفندها . ويترتب على ذلك أنهم لا يحصلون على الحقيقة ؛ وانما يدعمون آراءهم التى تصوروها من قبل وبالتالى تصبح تحيزاتهم فجة وخرافات .

ان معارضة بيكون للميتافيزيقا اقل عنفا من معارضة المناطقة الوضعيين إيها ، ذلك أن معارضته للميتافيزيقا ما هى الا مجرد معارضة لمنهجها . ولم تكن رفضا لطابع الميتافيزيقا المجرد ؛ بقدر ما كانت رفضا القفز الى النتائج الميتافيزيقية . ويرى بيكون أننا سنصل — عن طريق النهوض بالعلم وتطويره ؛ وعن طريق البدء بالملاحظة ومن ثم تطوير النظريات تطويرا يصل بها الى درجة من التحديد ؛ عن طريق طلوع سلم الاستقراء درجة درجة — سنصل عن طريق هذا كله الى أشد النظريات أساسية ، الا وهى الميتافيزيقا العلمية . فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية ، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملى ، وانما بالمنهج الاستقرائى (٤). وهى جزء من الفلسفة الطبيعية . فالفلسفة عند بيكون تنقسم ثلاثة فروع: الفلسفة الالهية، والفلسفة الطبيعية، والفلسفة الانسانية أو الانسانيات . والفلسفة الطبيعية تنقسم قسمين فرعيين : نظرى وعملى . القسم الأول يهتم ببحث العلل ، والثانى يهتم باحداث النتائج . والقسم النظرى من الفلسفة الطبيعية ينقسم الى فيزياء خاصة وميتافيزيقا (٥). وها هنا نقابل تصور بيكون الجديد للميتافيزيقا . وهو يوضح باستخدامه لهذا المصطلح القديم على نحو يختلف عن الاستخدام المألوف عموما — أنه يريد أن يتبع القدماء ويحتفظ بالمصطلح القديم ولكن بمعنى مختلف (٦) . وهناك فى تاريخ الفلسفة أمثلة عديدة على التناول الاتفاقى للمصطلحات . بيد أن مثل هذا التغيير فى معنى المصطلح مصدر لكثير من اضطراب الفكر واختلاطه . وهذا ما نجده عند بيكون ، فالميتافيزيقا العلمية عنده بوصفها قسما خاصا من أقسام الفلسفة الطبيعية

---

(٤) Agassi, J., The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics, in Bunge, M. (ed), **The Critical Approach to Science**, London, The Free Press, 1964, p. 194.

تهتم بالطبيعة - ولا شيء غير الطبيعة ، ولكنها تهتم بأسمى أجزاء الطبيعة وحسب ، فهي تعنى — على العكس من الفيزياء التي تتناول ما هو كامن في المادة ، وبالتالي تكون عابرة مؤقتة — بما هو أكثر تجريدا وثباتا . وبينما تفترض الفيزياء في الطبيعة الوجود والحركة والضرورة الطبيعية ، نجد أن الميتافيزيقا تفترض الى جانب ذلك ، الذهن والفكرة .. وبما أن الجزء الخاص من الفلسفة الطبيعة يسميه بيكون الفيزياء الخاصة ، فاننا نستطيع أن نستدل بسهولة أن الميتافيزيقا الجديدة ، أو العلمية ، ترادف الفيزياء العامة .

لقد دافع كل من ديكارت وكنت عن الميتافيزيقا العلمية ، وعد كل منهما الميتافيزيقا الخاصة به مجموعة من المعارف اليقينية ، وبالتالي العلمية . وكانت فكرتهما عن اليقين تختلف عن فكرة بيكون ، فقد كانت استدلالا قبليا أكثر منها استدلالا استقرائيا . وترتب على ذلك أنهما نظرا الى الميتافيزيقا على أنها بداية البحث العلمي ، لا نهايته كما ذهب بيكون . بيد أن كل منهما نظرا الى العلم بوصفه يقينيا ، والتسليم بأن الميتافيزيقا لابد أن تكون علمية ، والا استبعدت ، تجعلهما مختلفين عن بيكون (٧) .

ان بيكون لم يستبق الميتافيزيقا ولم ينقذها لمجرد انه جعلها علمية تستخدم المنهج الاستقرائي ، لأنها في هذه الحالة لا تخرج عن ميدان العلم بمعناه الواسع ، أو هي لا تخرج عن كونها فيزياء عامة في مقابل العلم الطبيعي الذي هو الفيزياء الخاصة . لذلك ، فبيكون ينتمي الى أولئك الذين استبعدوا الميتافيزيقا بمعناها المعروف التقليدي ، أي تلك التي تقوم على المنهج التأملي ولقد اشتط في نقده لهذه الميتافيزيقا الى الحد الذي لم يفرق معه بين الميتافيزيقا الحقيقية الجيدة ، والميتافيزيقا الباطلة الرديئة الزائفة ، فهجومه على ميتافيزيقا أرسطو نظر اليه على أنه هجوم على كل ميتافيزيقا . وهذه

---

(٥) Bacon's Philosophical Works, London, 1905, p. 89.

(٦) Ibid., p. 89.

(٧) Agassi, op. cit., p. 194.

مبالغة من جانبه ، ذلك أن الهجوم يعد مقبولا وذا تأثير عندما كانت ميتافيزيقا أرسطو سائدة وفى عنفوان قوتها . لكن بعدئذ ، جاء نصر النظرية الكوبرنيقية وميتافيزيقا جاليليو وديكارت . ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أحدث تغييرا فى الموقف ، فمنذ ذلك الوقت أصبح من الضرورى تعديل فكرة بيكون المبالغ فيها عن الميتافيزيقا ، وذلك بدراسة الفرق بين ميتافيزيقا أرسطو الزائفة أو الرديئة وميتافيزيقا ديكارت الجيدة . ومع هذا ، احتدم الجدال حول هذه المشكلة مادامت هناك حاجة فى ذلك الوقت تستدعى تشجيع التجريب وتفضيله على التأمل . ورغم هذا كله ، فان نقد بيكون — ونقد الوضعيين عموما — للميتافيزيقا بما هى كذلك قد أفاد الميتافيزيقى الحق ، ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن تنحل بسهولة وترتد الى شبه علم أو علم زائف ، بأن تقدم اطارا لتفسيرات على القد ad hoc explanations ، بدلا من أن تقدم التفسيرات العلمية . لكن هجوم بيكون والوضعيين على الميتافيزيقا بوصفها ميتافيزيقا على القد (ضيقة) أو شبه علمية ، ساعد الميتافيزيقى الأصيل على أن يأخذ حذره من الوقوع فى التطبيقات اللاعقلية (٨).

وخلاصة موقف بيكون من الميتافيزيقا هى أن الميتافيزيقا عنده يجب أن تستبعد ، مادامت تقوم على منهج التأمل . أما العلم فباق ، طالما انه يستخدم منهج الاستقراء . ويعد بيكون بذلك أول من مهد لاستبعاد الميتافيزيقا بمعناها التقليدى المعروف — باسم العلم ومن أجل تقدمه ، رغم مناداته بما اسماه الميتافيزيقا العلمية ، التى هى أشبه ما تكون بالفيزياء العامة ، ورغم أن نقده للميتافيزيقا قد أفاد الميتافيزيقيين العقليين فى أن يتجنبوا الوقوع فى أسر النزعات اللاعقلية . وبيكون بتفرقته بين الميتافيزيقا والعلم قد فصل بين التأمل الذى يعين على تخيل الفروض والتجريب الذى يساعد على تحقيق هذه الفروض . انه بعبارة اخرى — استبعد الفرض وحط من شأنه ، وأعلى من قيمة الملاحظة والتجريب ، فى حين أن العلم بمعناه الدقيق لا يكون — وهذا ما سنفصله فيما بعد — الا بفرض الفروض

---

(٨) Ibid., p. 192.

أولا ، فمحاولة تحقيقها ثانيا : أى أنــه لا غنى للعلم عن الميتافيزيقا ؛ فالنظريات العلمية لا تجىء على نحو استقرائى من الوقائع وانما يتخيل أولا ثم تحقق تجريبيا بعد ذلك .

ورغم اعتــراف الكثير من علماء العصر الحاضر بحاجــة العلم الى الميتافيزيقا ، اى حاجة التجريب الى التأمل ، فان الدعوة الى اســتبعاد الميتافيزيقا لا تزال آخذة بنب بعض الفلاســفة المعاصرين وهم المناطقة الوضعيين ، بل لقد نشر أحدهم ، وهو كرنب ، بحثا بعنوان : « استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقى «Uberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» (۱۹۳۲) . والحق أن دعاوى المناطقة الوضعيين فى انكار الميتافيزيقا ، لم تخرج عما جاء فى هــذا البحث . لذلك ، فسوف نعرض لأهم النقاط التى وردت فيه ، تمهيدا للرد عليه (٩) .

ما الذى يفهمه كرنب من « الميتافيزيقا » التى يحاول أن يستبعدها ؟ . ان الميتافيزيقا فى رأيه ، محاولة للتعبير عن أشياء لا يستطيع العلم التجريبى تناولها ، ولا يقوى على الوصـول اليها . ويقسم كرنب كل القضايا التى تحمل معنى ثلاث فئات : (أ) قضايا صادقة بالنسبة لصورتها وحدهــا (أى الأحكام التكرارية أو التحليلية) ؛ وهذه القضايا — فى رأى كرنب — لا تقول شيئا عن عالم الواقع ، ويدخل كرنب ضمن هذه القضايا قواعد المنطق والرياضة . (ب) قضايا تنطوى على تناقض منطقى : وهذه قضايا كاذبة بالنسبة لصورتها . (جـ) أما القضايا التى تبقى بعد ذلك فهى أحكام

---

(٩) ترجم هذا البحث القصير الى الفرنسية ، بعنوان مختلف قليلا عن العنوان الألمانى ، فالترجمة تقرأ « هكذا العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقى اللغة «La Science et la Métaphysique devant l'Analyse Logique du Langage.

وسوف نشير اليه بـ (SM)

التجربة ، وهى تتعلق بالعام التجريبى ، وقد تكون صادقة أو كاذبة (١٠) .

ويذهب كرنب بعد ذلك الى القول بأن القضايا التى لا تنتمى الى أى من هذه الفئات الثلاث ، هى خلو من كل معنى . وقضايا الميتافيزيقا هى — فى نظره — من هذا القبيل . وهو لا يفهم الميتافيزيقا على أنها الميتافيزيقا التأملية التى تقول بالمعرفة على أساس « العقل الخالص » و « العيان الخالص » بمعزل عن التجربة ، بل يضيف اليها كذلك الميتافيزيقا التى تقوم على التجربة ، لكنها تحاول — عن طريق استدلالات خاصة — أن تعرف ما يقوم وراء التجربة المباشرة (الشىء فى ذاته) . ثم يأخذ كرنب فى تعداد الاتجاهات الميتافيزيقية التى يعاديها ؛ وهى الواقعية (ويعنى بها كرنب المادية) والذاتية والمثالية والظاهراتية والوضعية (بمعناها القديم) (١١) .

لكن ، كيف يستبعد كرنب الميتافيزيقا ؟ يرى كرنب أن أعداء الميتافيزيقا كثيرون منذ أيام اليونان الى وقت الفلاسفة التجريبيين فى القرن التاسع عشر ، وكانت انتقاداتهم توجه من وجهات للنظر مختلفة ؛ فقد رأى البعض أن الميتافيزيقا مذهب خاطىء ، لأنها تتناقض ومعرفتنا التجريبية ، وذهب البعض الى أنها غير يقينية ، على أساس أن مشاكلها تجاوز حدود المعرفة التجريبية ، ورأى الكثيرون من أعداء الميتافيزيقا أن الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية أمر عقيم لا جدوى منه . ومهما تعددت الاعتبارات ووجهات النظر التى يستند اليها أعداء الميتافيزيقا ، فان المنطق الحديث هو وحده — فى رأى كرنب — القادر على تقديم اجابة دقيقة عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة أم لا (١٢) . وهذه الاجابة لا تكون الا عن طريق تحليل اللغة ، ذلك أن تحليل اللغة يكشف عن وجود كلمات ومجموعات من الكلمات لاتشبه القضايا عند النظرة الأولى ، لكنها فى الحقيقة وعند امعان النظر ، ليست

---

(١٠) Carnap, SM, p. 13.

(١١) Ibid., p. 10.

قضايا اطلاقا . وهذه القضايا الزائفة هى — على وجه الدقة — قضايا فارغة من المعنى . وهى كذلك لأحد أمرين : اما لأن الكلمات الموجودة فيها ، كلمات لا معنى لها ، أو لأن هذه الكلمات — اذا كانت ذات معنى — جمعت على نحو يكسر قواعد المنطق .

ولكى يكون للكلمة معنى — يجب — فى رأى كرنب — أن يتحقق فيها الشرطان التاليان : (١) لابد أن تتحدد صورة أبسط قضية تتجسد فيها هذه الكلمة (مثلا بالنسبة لكلمة حجر ، فان صورة القضية الأولية يجب أن تكون : « س حجر ») . (٢) بالنسبة لهذه القضية الأولية لابد أن يكون هناك جواب عن السؤالين التاليين : من أى القضايا يمكن أن تستنبط ؟ وما هى القضايا التى يمكن استنباطها منها ؟ .

بهذا المعيار يأخذ كرنب فى تحليل الكلمات الميتافيزيقية ، ويكتشف أنها فارغة من المعنى ، ومن أمثال هـذه الكلمات . « مبدأ الوجـود » و « ماهية » و « الله » (١٣) وبعد ذلك يضرب مثلا تطبيقيا على التحليل اللغوى الذى ينصب على قضايا الميتافيزيقية ، فيبين خلوها من المعنى ، ومن ثم يستبعدها — يستمده من بحث هيدجر « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وهى فقرة تدور حول العدم (١٤) .

ويختم كرنب بحثه بقوله : ان الميتافيزيقا كلها اقوال فارغة من المعنى . لكنها مع ذلك يمكن النظر اليها على أنها تعبير عن الاحساس بالحياة عند هؤلاء الأفراد الذين اقاموا المذاهب الميتافيزيقية . لكن كرنب يعود فيحاول أن يصور نفسه معارضـا عنيدا للميتافيزيقا ، فهو يذهب الى أن الفن (وخاصة الموسيقى) وسيلة مناسبة للتعبير عن الاحساس بالحياة ، أما الميتافيزيقا فهى وسيلة قاصرة عاجزة عن القيام بذلك ، فالميتافيزيقيون —

---

(١٢) Ibid., p. 10.

(١٣) Ibid., p. 9.

(١٤) Ibid., p. 17 f.

فيما يقول — موسيقيون بلا موهبة موسيقية (١٥) .

هذا هو محصل أفكار كرنب — والمناطقة الوضعيين عموما — فى استبعاد الميتافيزيقا . والجدير بالذكر فى هذا المقام أن باحثا روسيا نشر سنة ١٩٣٤ مقالا ينقد فيه — من وجهة نظر الفلسفة الماركسية (١٦) — بحث كرنب السابق عرضه ، فقال ما مؤداه أن استبعاد كرنب للميتافيزيقا استبعاد شكلى صورى ؛ ذلك أن الوضعية ما هى الامتالبة مقنعة . أو هى — بعبارة أدق — تقع فريسة للنزعة الظواهرية الميتافيزيقية ، وهى النزعة التى ترى أن مهمة العلم تنحصر فى تقديم أنسب وصف للظواهر ، « فالماهية » — فى نظر كرنب — كلمة ميتافيزيقية لا معنى لها . انه لا يفهم عبارات مثل : « الماهية موجودة » و « الظاهرة ماهوية » و « الفكر الانسانى يتعمق — على نحو لانهائى — من الظاهرة الى الماهية » (لينين) . وكرنب — فى رأى الناقد الروسى — لا يقوى على فهم الجذور الاجتماعية والاقتصادية للمثالية أو الميتافيزيقا التى يدعى أنه يعاديها . وهو بذلك لم يستطع أن يتجاوز المثالية الميكانيكية بقناعها الوضعى ، رغم هجومه على كل صورة من صور « الميتافيزيقا » ورغم آماله فى « فلسفة علمية » . فالحق أن فلسفته ليست فلسفة علمية ؛ وانما هى نوع خاص من الاسكولائية . وكرنب فى بحثه هذا لا يقدم لنا استبعاد الميتافيزيقا ، بقدر ما يقدم ذريعة وسندا للمثالية والميكانيكية والصورية .

والباحث الروسى يلح فى نقده على العنصر العملى البراجماطى بشكل ظاهر . وهذا الالحاح يظهر فى الطريقة التى يفهم بها مصطلح « استبعاد الميتافيزيقا » ، فقبل أن نستبعد الميتافيزيقا يجب — فى رأيه — أن ننظر الى الميتافيزيقا على أنها وسيلة لدعم طريقة معينة فى الحياة ، ولدعم عقيدة

---

(١٥) Ibid., p. 44.

(١٦) Frank, Philipp. The Pragmatic Components in Carnap's «Elemination of Metaphysics» in Schilppl (ed.), The Philosophy of R. Carnap. N.Y. 1962, p. 159 f.

أو ايديولوجية سياسية أو دينية معينة ، واستبعاد الميتافيزيقا يجب ان يكون هدفه هو القضاء على هذه الايديولوجية غير المرغوب فيها .

ويذهب الباحث الروسى الى ان كرنب — يعمل على « فصل النظرية عن التطبيق ، ويتجاهل الهدف العملى للميتافيزيقا ويعلن خلوها من المعنى . وهو بعمله : ينقد الميتافيزيقا التقليدية التى تنطوى على كلمات مثل « الله » و « المبدأ » و « الماهية » و « الجوهر » ، ويحل محلها ميتافيزيقا جديدة . يستبعد منها « العالم الواقعى » ويحل محله « عالم علمى » قوامه نظام من رموز ، منه يمكن استخلاص الوقائع المشاهدة ، فتلك هى وظيفة هذا النظام الرمزى ، فما هو بصورة للعالم الواقعى . ونستطيع ان نلخص نقد الباحث الروسى على النحو التالى : يرى كرنب والوضعيون المنطقيون بعامة أن العلم ما هو الا طريقة « لتنظيم التجربة » ، لاكتشاف حقيقة موضوعية . لكن ، ان كان ذلك كذلك ، فهناك أيضا طرق أخرى لتنظيم التجربة ، مثل الكسمولوجيا التومارية ، التى كانت سندا للدين المسيحى . والوضعية بانكارها للحقيقة الموضوعية ، تقدم سندا علميا لدعم الدين التقليدى . واذا ذهب المرء الى مثل ما ذهب اليه الباحث الروسى من ان الاعتقاد بهذا المعنى أمر يعوق المحاولات التى تبذل من أجل الانجازات الاجتماعية ، فلا بد له من أن ينظر الى النظرية الوضعية فى العلم على أنها عقبة تعوق تقدم الانسان وتضر بسلامة وجوده .

ان نقد الباحث الروسى لكرنب مثل على نقد أولئك الذين يهتمون بالعنصر البراجماطى للغة العام . فكرنب لم يحقق بالفعل « استبعاد الميتافيزيقا » الذى زعمه ، لأنه حصر كلامه فى العنصر المنطقى للغة . ولقد اثار البراجماطيون مثل هذه الاعتراضات . ذلك أنهم يهتمون أصلا بالانجازات الاجتماعية للتول . فجون ديوى مثلا ذهب الى أن المرء لا يمكن أن يستبعد الميتافيزيقا تماما ، الا اذا ادرك معناها ادراكا كاملا ، لا بأن يثبت فراغها من المعنى .

ويمثل هذا النقد الماركسيين بعامة للوضعية المنطقية (كما نلاحظه

بصورة متكاملة فى كتاب « العلم فى مقابل المثالية » المفكر الانجليز الماركسى كورنفورث) ، وخاصة فى مسألة استبعاد الميتافيزيقا . ونحن لا نميل الى مثل هذا النقد ، لأنه يرتكن الى اعتبارات غير فلسفية خالصة . اجتماعية وسياسية واقتصادية ، فالفلسفة عموما والميتافيزيقا خصوصا لا نستمد قيمتها الا بمقدار تغييرها لأوضاع المجتمع . واستبعاد الميتافيزيقا يقـوم عندهم على أساس أنها لا تساعد على احداث مثل هذا التغيير ، وانما هى على العكس من ذلك — تبرر الأوضاع القائمة الفاسدة . لذلك ، فالماركسيون ينتمون الى أولئك الذين ينادون باستبعاد الميتافيزيقا ، رغم انهم يأخذون على المناطقة الوضعـيين نزعتهم الصـورية فى استبعادهم للميتافيزيقا ، وهى النزعة التى تتمثل فى تحليل اللغة تحليلا منطقيا ، معزول عن الواقع الاجتماعى . ولنا عود فيما بعد الى تفصيل وجهة نظر ماركس فى هـذه المسألة .

وائن كان الماركسيون يختلفون عن المناطقة الوضعيين فى المنهج الذى يستخدمونه فى استبعاد الميتافيزيقا ، فانهم يتفقون معهم فى الهدف الأساسى، الا وهو : استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ومن أجل تقدمه . لكن ، ما مدى سـلامة هذا الهدف ؟ ، هل صـحيح أن تقدم العلم مرهون باستبعاد الميتافيزيقا ؟ ! ، هل فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا ، وبالتالى بين الكـلام ذى المعنى والكـلام الفـارغ من المعنى ، هـو قابليـة هذا الكلام بالرجوع به الى التجربة الحسية ؟ ، هل التأمل حقا حجر عثرة فى سبيل التجريب ؟! . هذه الأسئلة كلها آثارها كارل بوبر . ومن خلال اجابته عنها يرد على من ينادون باسـتبعاد الميتافيزيقا باسم العلم . وينتهى — باسم العلم — الى وجوب استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم نفسـه .

فبوبر ينقد مذهب كل من فنجنشتين وكرنب فى « استبعاد الميتافيزيقا » عن طريق تحليل معنى اللغة .. وهو لا يقوم بهذا النقد — كما يقول —

« باسم الميتافيزيقا » وانما باسم العلم : لأن تحديدهما « للمعنى » يستبعد أيضا النظريات العلمية بوصفها فارغة من « المعنى » (١٧) .

كيف نفرق بين العبارات التي يمكن وصفها بأنها تنتمي الى العلم الطبيعي التجريبي ، وتلك التي توصف بأنها ميتافيزيقية أو « شبه علمية » أو التي تنتمي الى المنطق أو الرياضة ؟ ، ما الفرق بين العلم والميتافيزيقا ؟ هذه هي المشكلة التي يعنى بوبر ببحثها ، وهو يطلق عليه اسم « مشـــكلة التفريق بين العلم والميتافيزيقا
The Problem of Demarcation between Scence and Metaphysics
وكما سبق أن ذكرنا ، ان المشكلة قديمة ، ترجع الى أيام بيكون . لكن لم تجد من يقوم بصياغتها الا في العصر الحاضر ، على يدي كارل بوبر . ولقد كان الرأي الشائع بصدد هذه المشكلة ان العلم يتميز بأساسه الذي يقوم على المشاهدة his observational basis أو بمنهجه الاستقرائي . أما الميتافيزيقا فتتميز بمنهجها التأملي speculative method أو أنها تتناول كما قال بيكون — توقعات الذهن mental anticipations — وهي أشبه بالفروض أو التخمينات (١٨) .

وبوبر لا يقبل هذا الرأي ، لأن النظريات الحديثة في الفيزياء ، وخاصة نظرية أينشتين ، نظريات تأملية ومجردة في أساسها ، وهي بعيدة عما يسمى بأساسها الذي يقوم على المشاهدة . انها نظريات تشبه ما قـــد استبعده بيكون على أنه توقعات الذهن . ومن جهة أخرى ، نجد أن كثيرا من المعتقدات الخرافية تقوم على مشاهدات ، وعلى منهج يزعم أصحابه أنه منهج استقرائي . فالمنجمون بخاصة يدعون دائما أن « التنجيم » علم يقوم على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لا حصر لها . ومع ذلك ، يستبعد

---

(١٧) Popper, **Conjectures and Refutation**, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 254 (CR)

(١٨) Ibid., p. 255.

التنجيم من ميدان العلم الحديث ، رغم استناده الى المشاهدات (١٩) .

والوضعيون عموما هم الذين يرون فى المنهج الاستقرائى مميزا للعلم الطبيعى ، فالوضعيون القدماء كانوا يذهبون الى ان ما هو علمى أو ذا معنى هو تلك « التصورات » (أو الأفكار) التى تستمد من التجربة ؛ تلك التصورات التى يمكن ردها الى عناصر فى التجربة الحسية ، مثل الاحساسات والانطباعات ، والادراكات الحسية ، والذكريات ... الخ . اما الوضعيون المحدثون فهم لا يميلون الى عد العلم نظاما من التصورات ، وانما يعدونه نظاما من العبارات ، فالعلمى فى نظرهم هو ما يمكن رده الى عبارات ذرية تدور حول وقائع ذرية . وواضح فى راى الوضعيين فى فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا انهم يطلبونه فى المنهج الاستقرائى (٢٠) .

أن الوضعيين — فيما يقول بوبر فى « منطق الكشف العلمى » — يفسرون « مشكلة التفرقة » على نحو طبيعى ، اى انهم يفسرونها كما لو كانت مشكلة تتعلق بالعلم الطبيعى . ويعتقدون أن مهمتهم تنحصر فى اكتشاف فرق — يكمن فى طبيعة الأشياء بين العلم التجريبى من ناحية أخرى ، فهم لا يكفون عن محاولة اثبات أن الميتافيزيقا هى بطبيعتها كلام فارغ من المعنى ، وما هى الا « سفسطة وأوهام » ينبغى — فيما يقول ديوم — « أن نقذف بها الى النار لاغير عابئين ولا مكترثين » . ويستطرد بوبر قائلا : « واذا كنا نريد أن نفهم كلمة « عدم التعلق بالعلم الطبيعى » ، فعندئذ يكون تمييز الميتافيزيقا بوصفها كلاما فارغا من المعنى ، تمييزا سطحيا ، لأن الميتافيزيقا تحدد عادة بأنها لا تجريبية ، بيد أن الوضعيين يعتقدون انهم قادرون على ان يقولوا كلاما أكثر من هذا عن الميتافيزيقا فقد قصد بهذه الكلمة : « فارغ من المعنى » أن تدل على تقويم يحط من شأن الميتافيزيقا . وليس هناك شك فى أن ما يهدف اليه الوضعيون أو

---

(١٩) Ibid., p. 34.

(٢٠) Popper, The logic of Scientific Discover, London Hutchinson, 1959, p. 35. (LSD)

ما يريدون تحقيقه ليس هو — فى الحقيقة — تقديم تفرقة ناجحة — بقدر ما هو استبعاد نهائى للميتافيزيقا والحكم عليها بالاعدام » (٢١) .

ان فتجنشتين ليذهب الى أن القضية ذات المعنى هى القضية التى يمكن ردها منطقيا الى قضايا ذرية ، هى قضايا يصفها بأنها « صور للواقع » ؛ وعندئذ تكون القضية — فى نظره — علمية ومشروعة . لكن بوبر يرى أن هذا المعيار يؤدى تطبيقه الى نهاية مؤسفة ، لأن الوضعيين (المنطقيين) اثناء استبعادهم للميتافيزيقا ، يقضون ايضا على العلم الطبيعى معها ، لأن القوانين العلمية هى أيضا لا يمكن أن ترتد منطقيا الى قضايا أولية أو ذرية ، تدور حول وقائع تجريبية ذرية . فاذا كان فتجنشتين متسقا مع نفسه ومع معياره فى « المعنى » ، لحكم على القوانين الطبيعية بالخلو من المعنى ، هذه القوانين التى يعد البحث عنها — فيما يقول اينشتين — « هو المقصد الأسنى للفيزيائى » (٢٢) .

لذلك ، يرفض بوبر المنهج الاستقرائى مميزا للعلم الطبيعى ، ومعيارا للتفريق بين العلم والميتافيزيقا . وفى كتابه « تخمينات وتفنيدات » (١٩٣٦) اقترح معيارا آخر لتمييز العلم ، هو قابلية النظام او المذهب النظرى للتفنيد refutability أو قابليته التكذيب falsifiability ، « فالنظام او المذهب لا يعد — فيما يقول — علميا الا اذا أنشأ توكيدات يمكن أن تلتحم بالمشاهدات ، ويختبر النظام أو المذهب فى الواقع بمحاولات من شأنها أن تصنع مثل هذه الالتحامات ، اى بمحاولات تستهدف تفنيده . وعلى هذا ، فان قابلية الاختبار testability مثلها مثل قابلية التفنيد ؛ يمكن أن تعد بالتالى معيارا للتمييز » (٢٣) ، فالعلم — فيما يرى بوبر — لا يكون علما الا بتوافر شرطين اساسيين : أما أولهما فهو ما يسمى « بالتخمينات »

---

(٢١) Ibid., p. 35.

(٢٢) Ibid., p. 35-36.

(٢٣) Popper, CR, p. 256.

conjectures ؛ وهى الفروض أو الظنون أو التوقعات ؛ أما الشرط الثانى فهو « التفنيدات » refutations . التى تنطوى على اختبارات نقدية . والشرط الثانى — عند بوبر — على جانب كبير من الأهمية . لان أغلب النظريات التى تدعى العلميـــة مثل التحليل النفسى وعلم النفس الفردى والماركسية ؛ ما هى الا « علم زائف » أو شبه علم . لافتقارها الى التفنيدات . أنها مجرد تخمينات ؛ تجد لها تأييدات confirmations وتعزيزات corroborations كثيرة . لكن . ما أيسر الحصول على التأييدات والتعزيزات — فالعالم ملىء بها — لأية نظرية كانت (٢٤) فالتأييد بالأمثلة الايجابية لا يكفى وحده — فى رأى بوبر — لجعل النظرية علما . بل لابد من محاولة تفنيدها بتصور الحالات التى اذا ما وقعت عددنا النظرية باطلة ؟ ، وبمقدار ما يمكن تصور الحالات التى اذا حدثت كانت النظرية باطلة ، تكون هذه النظرية أقرب الى التفكير العلمى الدقيق .

ولا يريد بوبر بهذا المعيار أن يضع خطا فاصلا حاسما بين العلم والميتافيزيقا ، ذلك أن ثمت نظريات يمكن اختبارها بسهولة ؛ وثمت نظريات تعصى أو يصعب تفنيدها واختبارها ؛ وأخرى لا تقبل الاختبار . وهذه الأخيرة هى التى توصف بأنها ميتافيزيقية . وقد يظن البعض أن بوبر يستبعد بذلك الميتافيزيقا — مثلما فعل المناطقة الوضعيون — من دائرة الكلام الذى يحمل معنى . لكن بوبر يدفع هذا الظن بقوله : « يجب أن أؤكد نقطة غالبا ما أسىء فهمها . وربما كان فى امكانى أن اتجنب اساءات الفهم هذه ، اذا ما وضعت وجهة نظرى على النحو التالى : ارسم مربعا يمثل مجموع العبارات فى لغة ما . نزمع على أن نؤلف منها علما ؛ ثم ارسم خطا أفقيا ، يقسم المربع الى نصفين . اكتب فى النصف الأعلى كلمتى « علم » و « قابل للاختبار » وفى النصف الأسفل كلمتى « ميتافيزيقا » و « غير قابل للاختبار » . عندئذ أعتقد أنك ستتبين اننى لا ارمى الى وضع خط التفرقة على نحو يجعله مطابقا مع حدود اللغة ،

---

(٢٤) Ibid., p. 35.

فيحتوى فى داخله العلم ، ويستبعد خارجه الميتافيزيقا ، ويستبعدها من دائرة العبارات ذات المعنى بل على العكس من ذلك ، فمنذ أول كتاب لى عن هذا الموضوع (يتصد « منطق الكشف العلمى ») وأنا ألح على أن من القصور بمكان أن نضع خطا للتفرقة بين العلم والميتافيزيقا بحيث نستبعد الميتافيزيقا بوصفها فارغة من المعنى ، نستبعدها من لغة ذات معنى » (٢٥) .

وخطأ هذا الفصل التعسفى الحاسم بين العلم والميتافيزيقا يتضح اذا ما تذكرنا أن اكثر النظريات العلمية تنشأ أصلا — كما لاحظ بوبر — من أساطير : فالنظام الكوبرنيقى مثلا الهمه تقديس الأفلاطونيين المحدثين لنور الشمس الذى يجب أن يشغل مركز « الوسط » نظرا لنبله . وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن الأساطير قد تصبح عاملا هاما ومفيدا للعلم . وقد قدم بوبر فى « منطق الكشف العلمى » أمثلة عديدة لأساطير كانت فيما مضى مجرد تأملات ، ثم تطورت فأصبحت نظريات علمية ذات معنى (٢٦) .

وخلاصة رأى بوبر هى « ان الكشف العلمى مستحيل دون الاعتقاد فى أفكار من نوع تأملى خالص ، بل وأحيانا مبهم تماما ، اعتقاد غير مبرر بالكلية من وجهة نظر العلم ، وهو — الى هذا الحد — اعتقاد ميتافيزيقى » (٢٧) .

مما سبق نتبين أن بوبر يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم ، لأنها تمده بالتخمينات والفروض الخصبة ، التى اذا ما أخضعت بعد ذلك للتفنيد والاختبار ، اكتسبت صفة « العلمية » . فهذا اذن دفاع عن الميتافيزيقا من وجهة نظر علمية خالصة . فثمت تكامل لابد منه بين

---

(٢٥) Ibid., p. 257.

(٢٦) Ibid., p. 257.

(٢٧) Popper, L S D, p. 38.

الميتافيزيقا والعلم ... بين التأمل والتجريب . وهو دفاع بتميز — فى الحقيقة — بالواقعية والنزاهة ، فهو لا يتعصب للعلم ضد الميتافيزيقا فينادى باستبعادها ، كما رأينا عند بيكون والمناطقة الوضعيين . ولا يتعصب للميتافيزيقا ضد العلم ، فيحط من قيمته ، كما سنرى عند برجسون فى فى النقطة الثانية من هذا الفصل ، ولا يتعصب ضد الميتافيزيقا والعلم على السواء ، فينادى باستبعدهما معا . كما سنرى عند ماركس فى النقطة الثالثة من هذا الفصل أيضا .

— ٢ —

ما هو فيصل التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم ؟ ذلك هو السؤال الذى عنى برجسون بالاجابة عنه . وتتلخص اجابته — بل فلسفته كلها — فى كلمتين اثنين : العيان والذهن . فالميتافيزيقا تتميز من العلم باعتمادها على العيان وسيلة لمعرفة الأشياء ، أما العلم فيستخدم الذهن (الذكاء) .

فبرجسون يبدأ بحثه « المدخل الى الميتافيزيقا » بالتفرقة بين العلم والميتافيزيقا ، فيقــول : « اننا اذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات للميتافيزيقا بعضها ببعض ، ومختلف التصورات للمطلق بعضها ببعض ، فسوف نتبين أن الفلاسفة — رغم ظاهر اختلافهم — يجمعون على التفريق بين طريقتين للمعرفة مختلفين أشد الاختلاف وأعمقه : الأولى قوامها الدوران حول الموضوع . والثانية قوامها النفاذ الى داخله . والطريقة الأولى تعتمد على وجهة النظر التى تؤثرها وعلى الرموز التى نستخدمها ، أما الثانية فهى لا تأخذ بأية وجهة من وجهات النظر ولا تستند الى اى رمز من الرموز .. النوع الأول من المعرفة نستطيع ان نقول عنه انه يقف عند « النسبى » ، ونقول عن النوع الثانى أنه يصل — ان كان ذلك ممكنا — الى « المطلق » (٢٨) . من هذا النص نتبين أن برجسون يفرق بين ضربين

(٢٨) Bergson, la Pensée et le Mouvant, Paris, Alcan, 1934, d. 201 (PM).

من المعرفة : معرفة يمدنا العلم بها عن الأشياء ، وهى معرفة نسبية لأنها تتوقف على وجهة النظر التى يتخذها الانسان ، وعلى الرموز التى يستعين بها فى التعبير عن نفسه . ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا ، وهى معرفة تخترق شغاف الموضوع ، وتسعى الى التخلص من كل رمز والى مجاوزة وجهات النظر الخاصة ، حتى تستطيع أن تدرك المطلق .

وبرجسون بوصفه منتميا الى تراث الفلسفة الفرنسية الذى يأخذ بالثنائية . يرى أن الذهن (الذكاء) intelligence والعيان intuition قوتان مختلفتان تماما : فمهمة الذهن عبارة عن التحليل ، « وكل تحليل — كما يقول — ترجمة ، توضيح يقوم على الرموز ، امتثال أخذ من وجهات نظر متعقبة . استطعنا من خلالها أن نلحظ نقطا من التشابه بين الموضوع الذى نتناوله والموضوعات الأخرى التى نظن اننا نعرفها من ذى قبل ، وهو برغبته النهمة دائما فى الاحاطة بالموضوع الذى كتب عليه أن « يلف ويدور » حوله : يضاعف — الى ما لا نهاية — وجهات النظر قاصدا من وراء ذلك ان يكمل امتثاله الناقص أبدا ، آملا ان يتم ترجمة قاصرة على الدوام . انه لتحليل يتسلسل الى ما لا نهاية ad infinitum ... واذا سلمنا بهذا فمن السهل علينا ادراك أن التحليل هو للعلم الطبيعى وظيفته العادية وعمله ينصب أولا على الرموز (٢٩) » . تلك هى وظيفة التحليل ، منهج العلم . أما وظيفة العيان ، منهج الميتافيزيقا ، فهى « التعاطف sympathie الذى ننتقل بواسطته الى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو فذ فيه ، وبالتالى مع ما لا سبيل الى التعبير عنه » (٣٠) . ثم يقول بعد ذلك : « لو كانت هناك وسيلة لامتلاك حقيقة ما بطلاق بدلا من معرفتها بحال ما (نسبيا) ، وللاندماج فيها بدلا من اتخاذ وجهات النظر حيالها ، ولعيانها بدلا من تحليلها ؛ باختصار لادراكها بمعزل عن كل تعبير وترجمة او امتثال رمزى — لكانت

---

(٢٩) Ibid., p. 181-182 :

(٣٠) Ibid., b. 205.

الميتافيزيقا هى ذلك نفسه . **وعلى هذا الميتافيزيقا هى العلم الذى يهدف الى الاستغناء عن الرموز » (٣١) .**

والانتقال من العيان الى التحليل عند برجسون أمر سهل وميسور ، لكن العكس — أى الانتقال من التحليل الى العيان - فعسير . لذلك ، نظر برجسون الى المعرفة الميتافيزيقية على انها اسمى واعمق من العلم . ووحد بين الفلسفة والميتافيزيقا توحيدا فيه كثير من التعسف وقابل بينهما من جهة وبين العلم من جهة أخرى (٣٢) ولقد ذهب برجسون الى ان المعرفة العلمية تحكمها المنفعة العملية وهذه فكرة اساسية فى مذهب وليم جيمس البراجماطى (٣٣) . بيد ان برجسون يختلف عن جيمس فى انه لم يجعل المعرفة الميتافيزيقية ذمت اهتمام عملى نفعى : فالعلم عنده اداة او وسيلة للفعل ، اما الفلسفة الميتافيزيقية فهى تأمل خالص محض (٣٤) . وواضح أن هذه الفكرة ليس جديدة تماما ذلك أن تقسيم المعرفة الى نظرية وعملية ، وان الفلسفة معرفة نظرية ، هى فكرة قديمة نجدها عند ارسطو فى الفلسفة اليونانية . وعند ابن سينا وغيره فى الفلسفة الاسلامية . وكذلك الأمر بالنسبة الفكرة التى تجعل المعرفة العملية جوهر العلم وماهيته ، فهى فكرة يمكن تتبعها حتى بيكون . اذن ، فالجديد عند برجسون وما ينفرد به ، هو استخدامه لمفهوم العيان والذهن : فالعيان منهج الميتافيزيقا ، والذهن منهج العلم .

لم يفرق الفلاسفة الفرنسيون بعامة بين الذهن والعقل raison فقد جعلوا مفهوم الذهن واسعا فضفاضا الى الحد الذى يشمل معه العقل . لكن للذهن intelligence عند برجسون دورا محدودا . فهو

---

(٣١) Ibid., p. 206.

(٣٢) Bergson, L'Evolution Créatrice, Alcan, 1913, p. 214 سنشير اليه بـ (EC)

(٣٣) PM, p. 225.

(٣٤) Ibid., p. 226.

لا يمكن أن يشمل المناشط العقلية ، فيما عدا مناشط الذهن (أو الفهم) فحسب والى جانب الذهن لا يعترف برجسون بأية قوة أخرى سوى العيان . لذلك ، فان المناشط العقلية التى استبعدت من الذهن دخلت فى العيان . ويبدو أن برجسون قد شعر بشىء من الحرج لأنه اضطر الى استخدام مصطلح العيان (٣٥) . واعترف بأنه تردد وقتا طويلا فى استخدامه هذا المصطلح ، واعتذر لاستخدامه لكى يعبر عن نشاط أو فاعلية ميتافيزيقية ، هى فى أساسها ادراك داخلى للروح بالروح ، وهى ثانيا ادراك للماهية التى تكمن فى المادة . ونحن ندرك ما يعنيه برجسون بالكلمة : « عيان » ، فهى تعنى أولا الوعى المباشر ، « فالعيان هو أولا : وعى مباشر ، أو رؤية يصعب تمييزها من الموضوع المرئى ، أو معرفة : معرفة تكون تماسا واتحادا » (٣٦) . لكن ، طالما انها وعى مباشر فهى لا تتميز حتى من الاحساس أو الادراك الحسى ، بينما الميتافيزيقا لا يمكن أبدا ان تكون مجرد ادراك حسى ولذلك ، اضطر برجسون الى اختراع ضرب آخر من الوعى المباشر . « فهذه التجربة عندما تعنى بموضوع مادى ، فسوف تسمى رؤية أو تماسا ، أو تسمى — بالجملة — ادراكا خارجيا . وعندما تتجه الى الروح ، فسوف تتخذ اسم « عيان » (٣٧) . وهذا هو العيان العقلى السامى (٣٨) . ومن الممكن أن نعد « النوس » عند أرسطو نموذجا للعيان العقلى عند برجسون ، فهو أيضا وعى مباشر مثل الادراك الحسى ، ولكنه يهتم مع ذلك بالموضوعات العقلية . فهل يقصد برجسون حقا أن تكون ميتافيزيقاه نظاما أو مذهبا للعيان العقلى الذى يشبه « النوس » ؟ لأنه ضد أرسطو ، رغم أن

---

(٣٥) Ibid., p. 243.

(٣٦) Ibid., p. 35-36.

(٣٧) Ibid, p. 61.

(٣٨) Ibid., p. 389.

تفكيره هو فى الحقيقة ليس بهذا الاختلاف عن تفكير ارسطو ، كما يتصور .
ومع ذلك ، فان الاختلاف بين عيان برجسون ونوس ارسطو هو ان العيان
وموضوعه : الروح ، هما فى الزمان ، ومتحركان (٣٩) أما النوس فهو
يهتم بالأمور الخالدة . ويرى برجسون « أن العيان الذى يتكلم عنه يهتم
اولا بالديمومة الداخلية . ويدرك التعاقب ، الذى ما هو يتجاوز ، وانما نمو
من الداخل . وامتداد متصل للماضى فى الحاضر الذى يجور على المستقبل .
هذه هى الرؤية المباشرة للروح بالروح (٤٠) » . وهذا التصور عادى ،
ويكفى ها هنا أن نشير الى نقد هيدجر له فى « الوجود والزمان » (٤١) .

ان النقطة الجديرة بالنظر هى أن نرى كيف أن الروح عند برجسون
قد وضعت فى مكانة اقل من مكانة « النوس » عند ارسطو ، فبدلا من
أن تكون مبدأ خالدا وعاما أصبحت كيانا لا صورة له ، يتغير فى الزمان .
بل انها — بمعنى أصح — مبدأ مادى لا محدد اطلق عليه اليونانيون اسم
، انها — بعبارة أخرى — ليست شيئا آخر سوى الوعى بوصفه
ظاهرة نفسية محضة . ويترتب على ذلك ان ترتد الميتافيزيقا التى نصل
اليها بهذا العيان ، الى علم النفس ، لا الى علم النفس بوصفه علما وضعيا
وموضوعيا ، وانما علم النفس بالمعنى المبتذل العادى للكلمة ، اى بوصفه
استبطانا ذاتيا . لكن ، هل من الضرورى تمييز العيان من الحس ، من
أجل هذا الضرب من الميتافيزيقا ؟ . اننا قد نميز الروح من المادة باختلاف
الزمان عن المكـــان . لكن أن نميز الروح بمعقوليتها بوصـــفها متميزة من
وعينا الحسى أو ادراكنا الحسى ، فمعناه اننا لا نستطيع أن نتخلى عن
التصورات . ومع ذلك ، فهذا طريق مسدود أمام برجسون . لأنه يرفض
العناصر العقلية ويستبعدها من الميتافيزيقا .

---

(٣٩) Ibid, p. 389.

(٤٠) P. M. p. 35.

(٤١) Heidegger, Being and Time, op. cit., p. 26.

ولو سلمنا بأن الميتافيزيقا هى عيان الروح بالروح ، فمن أين تجىء مضموناتها ؟ • ان آخر فمصة لبرجسون لكى ينقذ ميتفيزيقاه من الضحالة والعتم ، تتمثل فى أن يجعل الميتافيزيقا تقوم بوظيفة الاستبصار فى العناصر الروحية القائمة فى المادة ، فبدون هذا الاستبصار ستسير الميتافيزيقا عنده فى طريق مضاد للنزعة التجريبية ، وتصبح ضربا من التصوف • وثمت شك فيما اذا كان هذا كفيلا بانقاذ الميتافيزيقا وغيه ضمانة لسلامتها ، لأن الميتافيزيقا اذا ما أرادت الحفاظ على سموها ونقائها ، فيجب أن تحضر نفسها فى نطاق الروح المحضة • وهى عندما تلجأ الى المادة لمساعدتها فى الهرب من عتمها ، فهى لا تحفظ سموها الا فى منهجها وحده •

والحق أننا لنتبين — فى مؤلفات برجسون المختلفة — عدم استقراره فيما يتعلق بالتفرقة بين العلم والميتافيزيقا • ففى « المدخل الى الميتافيزيقا » (١٩٠٣) يذهب الى أن شخصيتنا أو الروح ، وكذلك الأشياء الخارجية ، تتصف بالاتصال • والميتافيزيقا والعلم يطبق كل منهما على نفس هذه الموضوعات مناهج مختلفة تمام الاختلاف ، فالميتافيزيقا تستخدم العيان ، وتنفذ أو تتعاطف مع حركة الموضوعات ، أما العلم فهو يستخدم الذهن (أو الذكاء) ويحلل الموضوعات ويفسر حركتها برموز ثابتة (٤٢) • وواضح من هذه الفقرة أن موضوع كل من الميتافيزيقا والعلم يكمن فى المنهج الذى يتبعه كل منهما • فمن هنا يجىء الاختلاف فى تقويم المعرفة التى نحصل عليها من كل ، فهو يقول ان الميتافيزيقا معرفة صحيحة صادقة حقيقية ، أما العلم فهو مجرد تواضع واتفاق أو اصطلاح • وعلى هذا ، لم يفكر فى أن موضوع العلم هو عالم الواقع • لكن برجسون ينكر مع ذلك — فى تصديمه « للفكر والمتحرك » (٤٣) (١٩٢٢) — التفريق فى القيمة بين الميتافيزيقا والعلم ، وبدلا من ذلك يفرق بينهما متخذا موضوعاتهما ومناهجهما أساسا للتفرقة فالتقابل بين المناهج العيانية والتحليلية هو نفس التقابل الذى سبق أن

---

(٤٢) PM, p. 243.

(٤٣) Ibid 25.

ذكرناه · لكن من حيث الموضوع تهتم الميتافيزيقا بالروح ، أما العلم فيتناول المادة · والروح والمادة على السواء جزءان من عالم الواقع · ويؤكد برجسون من جديد الفكرة التى مؤداها ان العلم معرفة عملية ، ولكنه يغفل الرأى الذاهب الى أن المادة مجرد ظاهر ، ذلك أنه يرى أن العلم يصل الى ماهية الواقع ·

واذا كانت المادة والروح جزئين من الواقع ، واذا لم يكن ثمت فرق فى القيمة أو درجة الوجود بينهما ، فلا يمكن أن يكون العلم معرفة نسبية ، ولا يمكن أن تكون الميتافيزيقا معرفة مطلقة · وعلى هذا ، فبرجسون ينتابه الغموض عندما يقول بأن العلم يهتم بجزء من الحقيقة وأنه قد يلمس فى يوم من الأيام أعماق المادة ، أى ماهيتها (٤٤) ، أو أنه سوف يصل الى الى الأعماق على نحو غير محدد (٤٥) واذا كانت هذه الفترة تعنى أن العلم لا يصل بالفعل الى الحقيقة عندما يبحث شيئا من الأشياء ، فما معنى أنه يلمس الحقيقة بالقوة ، بمعزل عن دعواه بأن العلم أدنى من الميتافيزيقا ؟

والأمر الذى يثير الدهشة حقا أن برجسون يقصر موضوع العلم الطبيعى على الأجسام اللاعضوية ويترك كل العالم العضوى والروحى للميتافيزيقا (٤٦)· بل وأسوأ من ذلك انه يذكر ، كدليل على عجز العقل عن معرفة الحياة ، انه (أى العقل) مجرد جزء صغير فى الحياة التطورية (٤٧) ولست أدرى ما اذا كان برجسون نفسه أكثر من مجرد كائن حى ؟ · فالمعروف أن الفلسفة منذ أرسطو تحدد منهج العلم بموضوعه ، فاذا كانت المادة والروح مع ذلك جزئين من الواقع ، فان ادراك المادة فى الحركة ليس أقل خطأ من ادراك الروح فى حالة ثابتة · فضلا عن أن هناك شكا فيما اذا كان التقابل بين

---

(٤٤) Ibid., p. 52.

(٤٥) Ibid.

(٤٦) EC, p. 216.

(٤٧) Ibid., 11.

الروح وامـادة يشبه التقابل بين الحركة والثبات (أو السكون) · ولربما يكن صحيحا أن لا يكون ثمت سكون أو ثبات فى العـالم الروحى ، طالما أن الروح ينظر اليها على أنها وعى · ولكن ، كيف يتسنى لنا انكار الحركة فى عالم المـادة ، اللهم الا اذا أخذنا بالمفارقة الأيلية ، مفارقة زينون فى انكار الحـركة ؟ ·

ان الافتراض الأساسى الذى تقوم عليه فلسفة برجسون هو الثنائية الديكارتية ، فكما أن ديكارت ذهب الى أن العقل يتميز بالوعى أو الفكر ، والجسم بالامتداد ، ذهب برجسون أيضا الى القول بأن الروح تتميز بالحركة والمـادة بالثبات أو السكون·وكما أن العقل والجسم يرتبطان عنـد ديكارت ، مع بعضهما البعض ، فكذلك الأمر عند برجسون بالنسبة للروح والمـادة ، فكل منهما يتصل بالآخر · وكما أن العلاقة بين العقل والجسم قد أفضت بديكارت الى الوقوع فى صعوبات كثيرة ، فكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الروح والمـادة ، عند برجسون · فضلا عن أن برجسون ربط بين والروح ربطا غير مشروع ، فهو لم يذهب الى القول بأن المادة الساكنة الثابتة ما هى الا وهم وشبح للروح المتحركة · ولكن نظرا لكونه محاطا بعلم القرن العشرين، فانه يربط المادة بالروح على نحو أقل تطرفا ، فنراه يأخذ بتصور أفلاطون عن المشاركة ، ويقول بأن المـادة تشارك فى الروح (٤٨) · ويؤكد لنا ان هذه المشاركة سوف تخلص المادة من حالتها الساكنة الثابتة · وعلى الرغم من افتراضه السابق الأساسى ، الذى مؤداه أن المـادة لابد أن تظل فى خـال من الثبـات والسـكون ، فانه ها هنـا ينـاقش كما لو كان ادراكا صحيحـا ذلك الذى يدركها (أى المـادة) فى حركتها ، وهذه سفسطة أكثر منها تناقض·

ان برجسون يقابل بين الميتافيزيقا والعلم ولكن بما أنه فيلسوف حديث، فهو لا يستطيع أن يجعل كلا منهما منفصلا عن الآخر · فضلا عن أنه فيلسوف

(٤٨) P.M, p. 37.

فرنسى ، وأغلب الفلاسفة الفرنسيين يهتمون بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعلم • وعلى هذا ، فهو يرى أن التصورات لا محيص عنها للعيان (٤٩) • ويقول بأن جميع العلوم الأخرى تستخدم عادة التصورات ، والميتافيزيقا لا ينبغى أن تعد استثناء من هذه العلوم (٥٠) • وهذا هو نفس الخط الذى يسير فيه تفكير هيجل ، فهو يفترض أن التفكير التحليلى المجرد للذهن أن الفهم understanding ما هو الا لحظة أو مرحلة من مراحل التأمل•وميتافيزيقا برجسون تشبه فلسفة هيجل فى تجاوزها للذهن فبرجسون يرى « أن الميتافيزيقا لا تكون ميتافيزيقا الا عندما تستغنى عن التصورات الجاهزة ، لكى تخلق تصورات مختلفة تماما عن تلك التى تعودنا على تناولها واستخدامها (٥١) • هذه الحاجة الى تصور يجاوز الذهن نجدها عند هيجل أيضا ، ولكن جهل برجسون بالمنهج الديالكتيكى جعله لا يرى طريقا آخر سوى الرجوع الى الحس بدلا من أن يقهر حدود الذهن ويتجاوزها ، والوصول الى مرحلة أعلى للعقل • والتصور المطلوب هو « الامتثال الذى يكون مرنا ، متحركا ، سيالا فى الغالب ، جاهزا على الدوام لأن يتشكل وفقا لصور العين السريعة الزوال » (٥٢) •

ان النظر الى النظام التصورى للميتافيزيقا على هذا النحو ، أى حله وتفكيكه الى مثل هذا الخليط من الحركات المتقلبة هو بمثابة اخراج للعلم من الميتافيزيقا ، وتحول الى ضرب من الفن • ولقد رفض برجسون أن يرد على شخص وجه اليه نقدا مؤداه أن العيان مجرد غريزة أو احساس (٥٣) • ولكن ، أليس هو المسئول عن هذا النقد ؟ (٥٤) •

---

(٤٩) Ibid., p. 211. p. 39.

(٥٠) Ibid.,

(٥١) Ibid., p. 213.

(٥٢) Ibid., p. 223.

(٥٣) Ibid., p. 107.

(٥٤) Ibid., p. 26.

ان الميتافيزيقا التى لا تقوم على التصورات ليست بعلم حقيقى ، والعيان قد يكون ضربا من الادراك ، لكن ، ما كل ادرك يكون علما • والعلم الوضعى والميتافيزيقا ما هما ـ عند برجسون ـ بنوعين لجنس ما ، لأنه يقصر العلم أساسا على العلم الوضعى • وتعريفه للميتافيزيقا هو أيضا تعريف سلبى وقاصر ، فهو لا يتكلم الا عن تميزها من العلم • فشعاره يمكن أن نصوغه على النحو التالى ، اترك العلم ، ودع الواقع يتجلى ، بعدئذ تكن الميتافيزيقا ! ـ « فنحن ـ كما يقول ـ ننسب الى العقل الثبات والانفصال وعمومية الألفاظ• ويجب أن نأخذ هذا الموروث ونقوم بفتحه ، فالمكانية والمكانى بهذا المعنى هما النسببان الحقيقيان لنسبية معرفتنا • وبخلع هذه الحجاب الدخيل ،

نعود الى المباشر ونلمس المطلق (٥٥) • كأنما الوجود المطلق ، ومعرفته كذلك ، يجيئان من قبل الله ، هبة ولطفا ، وكأنما العلم ليس شيئا آخر سوى عقبة فى طريق المعرفة • فهل الميتافيزيقا حقا هبة من الله ونعمة ، بدلا من أن تكون ثمرة ونتيجة الجهد الانسانى ؟ •

ان برجسون ليحتج ضد النقد الذى رأى فى نظريته للمعرفة نزعة تفاؤلية متطرفة فهو يرى أن العيان ليس استرخاء ، بل هو ـ على العكس من ذلك ـ جهدوتوتر (٥٦) • ومع ذلك ، فحتى لو قصرنا العيان على ادراك روحنا أو روح شخص آخر ، فكيف نتحقق من أن العيان الذى حصلنا عليه هو حقا معرفة فلسفية ؟ لقد قال برجسون ان الادراك الفلسفى أو الميتافيزيقى هو ذلك الذى يدخل فى قلب الشىء ويندمج معه • لكن ما هو المغزى الفعلى فى الجهد المطلوب للفلسفة بمعزل عن رفض الأخذ بالمعرفة العلمية ؟

وبالجملة ، فان الافتراضات التى تقوم عليها نظرية برجسون فى المعرفة تؤدى الى انكار العلم وتفضى الى نزعة تصوفية ، رغم ادعائه عكس ذلك •

---

(٥٥) P M. p. 28.

(٥٦) Ibid., p.p. 109.

أى أن العلم والميتافيزيقا سيسير ان جنبا الى جنب ويساعد كل منهما الآخر • وهذا الادعاء هو ـ فى حقيقة الأمر ـ دفاع متصوف ولد فى عصر وضعى ، علمى ، لكن ، كيف يمكن أن يحصل على التعاون المنشود بين ضربين من المعرفة يقول عنهما أنهما مختلفان أصلا ومتقابلان فى الأساس ؟ • ان التفسير الذى يقدمه لجد غامض وقاصر ـ « فلمجرد أنهما (أى العلم والميتافيزيقا) فى نفس المستوى ، فلديهما نقاط مشتركة ، وفى مقدورهما أن يقوما سويا بتحقيق واثبات هذه النقاط • والنتائج التى يتم الحصول عليها من كل من الجانبين ، تتجمع أو ينضم بعضها الى البعض الآخر ، مثلما تنضم المادة الى الروح وتترابط معها • واذا لم يتحقق ذلك تحققا كاملا ، فلاشك أنه قصور يرجع الى أن ثمت شيئا يجب تجديده ، سواء فى علمنا أو فى كليهما معا • وعلى هذا ، فالميتافيزيقا سيكون لها ـ من خلال محيطها الخارجى ـ تأثير مفيد على العلم • وفى مقابل ذلك سوف يقوم العلم بنقل عادات الدقة الى الميتافيزيقا ، وهى عادات ستنتشر ابتداء من محيط الميتافيزيقا الى مركزها » (٥٧) • ان مثل هذا الوعد الذى يقدمه برجسون بامكان قيام الالتقاء بين الميتافيزيقا والعلم ، لايمكن قبوله بحال • ألم ينظر برجسون الى المادة والروح على أنهما منطقتين مختلفتين من الواقع ، كل منهما تعرف بمنهج مختلف اختلافا جوهريا عن الآخر ، أحدهما هو التحليل والآخر هو التعاطف ؟ وياله من خليط عجيب ذلك الذى ينشأ عن مزج هذين الجهدين المختلفين عندما تمارس الميتافيزيقا تأثيرا مفيدا على العلم ، وعندما يقدم العلم بدوره عادة الدقة للميتافيزيقا ، وأن هذا التأثير الغريب وتلك العادة ينتشران من المحيط الى المركز • ان برجسون مولع بالتفرقة بين الذهن والعيان ، أو بين التطبيق العملى والتأمل النظرى ، أو بين العلم والميتافيزيقا لكنه يتعثر ويخونه التوفيق عندما يبدأ فى التوفيق بينهما أو عقد صلة ما بين الطرفين •

---

(٥٧) Ibid., p. 53 f.

لقد كانت رغبة برجسون الملحة هى أن ينقذ الميتافيزيقا من استبداد العلم وطغيانه وسيادته • لكن احداث الطلاق بينهما ما هو بالمهمة السهلة ، فالميتافيزيقا مثلها مثل رجل عندما انتابه الضجر والملال من زوجته الصارمة (الذهن) ، وعندما لم يستطع أن يوفق فى أن يصبح عشيق سيدة محترمة (العقل) ، لم يجد بغيته ورلحته الا عند فتاة من بنات الليل (العيان)• بيد أنه لكى يتجنب الفضيحة ، طلب الصفح والغفـران من الزوجـة التى خانهـــا •

ومما لاشك فيه أن اسهام برجسون فى ميدان الفلسفة المعاصرة ، ليتمثل فى تأكيده على فكرة الاتصال ، اتصال الديمومة ، أى الزمان الحقيقى النفسى المتدفق ، الذى لا يدرك آلا بالعيان ، واستبعاده للزمان المكانى ـ كما يسميه ـ لأنه زمان أجوف مجرد ، فما هو الا تجريد لتدفق الديمومة وما التجريد الا عملية ذهنية ، فالزمان المكانى والأحداث المتقطعة المنفصلة هى من نتاج الذهن لكن هذا الاتصال لم يستطع ـ رغم دعــواه ـ أن يحققــه فى مسألة العلم والميتافيزيقا ، فثمت انفصال أو تقابل بينهما ، ولم يوفق برجسون فى التغلب عليه • ولئن كانت أقوال برجسون تنتهى الى تكوين فكرة مشرقة تعلى من شأن الميتافيزيقا ، تقابلها فكرة قاتمة تحط من قيمة العلم ، مما يعد دفاعا عن الميتافيزيقا ضد العلم ، فان ذلك لا ينبغى النظر اليه على أنه فى صالح الميتافيزيقا ، لأنه يجعلها أشبه ما تكون بتجارب الصوفية الذين يعتمدون على أذواقهم فحسب ، أو الذين يتلقون معارفهم من عل ، نتيجة نور يقذفه الله فى القلب (٥٨) •

---

(٥٨) وهذا لا يمنعنا من القول بأن الصوفية الحقيقيين الأصلاء ينادون بالتفكر ، أى اعمال العقل والسير حسب قواعده ، تمهيدا للحصول على المعرفة اللدنية ، فان النفس ـ كما قال الغزالى ـ اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكير ينفتح عليها باب الغيب • » وأن المعرفة الدنية لا تنبثق عند الانسان الا بتحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها » (الرسالة اللدنية من الجوهر الغوالى للغزالى ، طبعة الكردى ١٩٣٤• ص ٤٠) •

- ٣ -

فى النقطتين السـابقتين تكلمنـا أولا عن الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله ، ورأينا أن المناطقة الوضعيين يرون أن ثمت تنافرا بين الميتافيزيقا بوصفها أقوالا فارغة من المعنى ، والعلم بوصفة قضايا ذات معنى • وبناء على هذه التفرقة نادوا باستبعاد الميتافيزيقا من أجل أن تتقدم المعرفة العلمية دون ما عائق يقف فى طريقها • لكن بوبر أخذ عليهم القول باستبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه ، لأنها تمده بالفروض أو ما يسميه بالتخمينات • فحتى لو كانت الميتافيزيقا خرافة كما يزعمون ، فانها ضرورية للعلم ، فالخرافات أول العلم • فالخـرافة نظرية لم تثبت ، والعلم خرافات ثبتت أصولها ، وأطردت نتائجها الى حد ما •

وعرضنا ثانيا موقف برجسون ، فرأيناه يسلم بالتنافر القائم بين الميتافيزيقا والعلم ، فيفرق بينهما من حيث المنهج الذى يستخدمه كل منهما • وهو وان لم يستبعد العلم ، فانه قد حط من قيمته ، وأعلى من شأن الميتافيزيقا • فضلا عن أن حرارة دفاعه عن الميتافيزيقا ، جاء دفاعا على حساب الميتافيزيقا الحقة نفسها ، التى تتكامل مع العلم ولا تنفصل عنه •

أما فى هذه النقطة الثالثة فنحن مقدمون على موقف آخـر مختلف عن الموقفين السابقين ، انه موقف ماركس (٥٩) • والذى مؤداه ان الميتافيزيقا والعلم يجب استبعادهما معاً ، من أجل الحفاظ على سلامة الانسان والحيلولة دون استلابه (اغترابه) •

---

(١) ان موقف ماركس هو موقف الماركسيين المعاصرين ، وخاصة فى مسألة استبعاد الميتافيزيقا ، ان كانوا لا يتناقشون ولا يتعرضون أصلا لموقفه من العلم • ولذلك فنحن نعـرض موقفه رغم أنه لايعد معاصرا ، لكن آراءه يرددها الماركسيون المعاصرون • وعلى هذا رأينا أن عرض رأيه هو أجدى من عرض آرائهم • ولعل لوفيفر اكبر مثل أعلى ذلك فى مؤلفه الأخير •
Lefebvre, Métaphilosophie, éd. de Minuit, 1956.

أن يستبعد ماركس الميتافيزيقا أمر ليس بالمستغرب عند الماركسيين أو غيرهم من المعارضين لهم ٠ لكن أن يستبعد العلم ، فهذا هو الأمر العجيب الذى يفجأ الماركسيين قبل معارضيهم ، ذلك أن الماركسيين يدعون أنهم وحدهم العلميون والمدافعون عن النزعة العلمية الحقيقية ، فاذا ما سمعوا أن فى أقوال زعيمهم ما يدين العلم ، فتلك بالنسبة لهم مفاجأة يتهمون من يكشفها بالمراجعة أو المروق عن تعاليم المعلم ، ان كان من زمرتهم ، وبالجهل أو التحيز ، ان لم يكن ممن يلفون لفهم ٠ والحق أن ماركس ٠ كما قال هو نفسه عن نفسه ــ ليس ماركسيا ، ففى مؤلفاته ــ وبخاصة « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية » ــ عناصر وجودية عديدة ، تتمثل بوضوح فى اهتمامه الشديد بمشكلة استلاب أو اغتراب الانسان ، فالعلم عنده مثل الميتافيزيقا أو الدين ، عالم فكرى مجرد ، يبتعد به وفيه الانسان عن واقعة ، فيغترب ويستلب ٠

ان تصور ماركس للعلم ، مثله مثل تصور هيدجر له ، تصور لا انسانى، فمقصد العلم عند ماركس هو استغلال العالم تكنولوجيا ، وهو عند هيدجر الاستيلاء على العالم تكنولوجيا (٦٠) technischce Weltbemachtgung فثمت توحيد بين العلم والتكنولوجيا عندهما ٠ يقول هيدجر : « يبدو ان مفكرى العصر الحاضر يجاهدون فى سبيل أن يجدوا لمنجزات التكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث الذى يتوحد معها (هكذا) ، تصورا للتاريخ على ضوئه يمكن لحالة العالم التى تنشأ عن هذه المنجزات أن تعقل وأن تدرك٠ لكن ، حتى لو أمكن ذلك ، فان التكنولوجيا الحديثة والعلم الذى ينتمى اليها، لا يزال كل منهما مجهولا فى ماهيته الأساسية (٦١) فى هذه العبارة وفى غيرها من عبارات الفلاسفة الوجوديين بعامة ، نجد أن كلمة « علم » اسم يدل على

---

(٦٠) Wein, Hermann, In Defence of the Humanism of science, in Leclerc (ed.), The Relevance of Whitehead, London, Allen Unwin, 1961, p. 289.

(٦١) Ibid., p. 290.

كارثة تهدد البشرية ، فالعلم عند هيدجر هو « نسيان الوجود » Seinsvergessenheit ، فالعلم فى نظره يجعل الانسان الحديث مغتربا عن الوجود ، بعيدا عنه ، ناسيا اياه ٠

ان جوهر فلسفة ماركس يتمثل فى فكرة استلاب الانسان ، وهى فكرة أخذها عن فويرباخ الذى أخذها بدوره عن هيجل ٠ ولقد كانت هذه الفكرة مقولة رئيسية فى نظرية فويرباخ فى الدين ، فليس الله ـ فى رأيه ـ هو الذى خلق الانسان ، وانما الانسان هو الذى خلق الله ، وذلك بأن أسقط وخلع أفضل ما فيه من صفات ، خارج ذاته ، وتخيله موجودا آخر أطلق عليه اسم الله ٠ يقول : ان عبودية الانسان تكمن فى أنه خلع أفضل ما فيه من صفات واسقطها على موضوع أو روح غريبة عنه أطلق عليها اسم الألوهية (٦٢) ٠ وذهب الى أن الانسان قد عاش فى التاريخ حياة دينية ، وأن ماهية الدين (أو ماهية المسيحية التى اتخذها نموذجا لكل دين) ماهى الا استلاب الانسان ، أو بعبارة أخرى ، ان الانسان ليغترب ويستلب فى الدين ويتمزق وعيه أو ضميره٠ لذلك ، رأى فويرباخ ان قهر الاستلاب والقضاء عليه لا يكون الا بنقد الفلسفة للدين ، عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التى تكمن فى الأديان ، وعن طريق تحقيق الانسان بوصفه كلا عينيا واقعيا ، وبالتوفيق بين الفرد والانسانية بوصفها كلية مجردة ٠ بيد أن ماركس تجاوز فويرباخ ، وذهب الى أبعد منه فقال أن الاستلاب الدينى ما هو الا تعبير عن استلاب عينى واقعى ، وهو ذلك الذى يقوم فى ميدان الحياة الاقتصادية للانسان ، ففى « الاقتصاد السياسى والفلسفة » يقول ماركس : ان الاستلاب الدينى بما هو كذلك ، لايكون الا فى نطاق الوعى ، الا فى باطن الانسان ٠ أما الاستلاب الاقتصادى فهو استلاب الحياة الواقعية (٦٣) ٠ وقوام الاستلاب الاقتصادى

---

(٦٢) Feuerbach, **Essence of Christianity**, Harper boos, N.Y. 1957, p. 30.

(٦٣) Marx, Economie politique et philosophie, **Oeuvres philosophiques**, t. VI. Ebitions A. Costes 1937, pp. 24-5.

(EP) gky pmf KFI Gsd,,Hu S,0mSTs:mf

يتمثل فى أن العامل سلب من نتاج عمله ، فأصبح عمله غريبا عنه ، يسيطر عليه وهو خالقه . ويتجلى الاستلاب الاقتصادى بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج والعمل ، التى سلبت من العامل وعزلت عنه .

واذا كان أساس الاستلاب الدينى يقوم فى الاستلاب الاقتصادى ، فعندئذ لن يكون الدين هو الصورة الوحيدة للاستلال الروحى ، وان تكون الفلسفة هى الوسيلة للقضاء على الاستلاب الدينى كما ظن فويرباخ ، بل تصبح مظهرا أو صورة أخرى تنضم الى جانب الدين والفن والفلسفة والسياسة بوصفها مظاهر تعكس الاستلاب الأساسى ، الذى هو أصلها ، وهو الاستلاب الاقتصادى .

وهذا هو منطلقنا الذى نعالج ابتداء منه رأى ماركس فى مسألة الميتافيزيقا والعلم ، فهما فى نظره صورتان من صور البناء الأعلى الذى يعكس الحياة الاقتصادية الواقعية التى هى فى غاية الاستلاب . انهما — بعبارة اخرى — صورتان من صور الاستلاب الايديولوجى للانسان . ولذلك ينادى ماركس بقهرهما واستبعادهما وفيما يلى تفصيل لذلك :

ان الفلسفة عند ماركس ليست شيئا آخر سوى الدين ، ولكن بعد أن أعمل فيه الفكر وطور بالفكر ، فالفلسفة ، أى الميتافيزيقا ، ما هى الا امتداد أو تتويج أو مذهبة لجميع صور الاستلاب الايدلوجى ، من دين الى فن الى سياسة : « ان الروح الفلسفية ليست شيئا آخر سوى روح العالم المستلب ، مفكرة فى داخل الاستلاب ذاته ، أعنى مدركة لنفسها على نحو مجرد » (٦٤). والفكر الميتافيزيقى المجرد يتقابل ويتعارض مع الواقع المحسوس والواقعى . ولئن كان هو نفسه وليد تقابلات مادية ، فانه يولد بدوره تقابلات مثالية ، تكون موادا لفكره . ومن ثم تنشأ التقابلات oppositions الوهمية بين الشىء فى ذاته والشىء لذاته ، أو بين التاريخ والطبيعة ، الخ .. الخ . ومع

---

(٦٤) EP, p. 48.

ذلك ، فأن عملية تخارج الفكر أو تخرجه l'extériorisation de la pensée لاتكف عن التعبير — دون أن تدرى — عن التخارج الواقعى للفاعلية الانسانية المستلبة • وهذا الفكر المستلب يعمل من استلاب النشاط الانسانى العملى ، وهو لاينظر اليه فى واقعه الحقيقى • فوجهات النظر التى من خلالها ينظر الفيلسوف أو الميتافيزيقى الى العالم ، تعوقه عن رؤية الوقــائع التى تجلب كل المشاكل الميتافيزيقية العميقة •

والوجود النوعى للانسان — بعيدا عن أن يثبت ويتأكد فى عالم الفكــر — يسلب فى هذا الشعور الصوفى الذى ينعش ويبث الحياة فى الفكر التأملى ومنطقه الصورى المجرد • ان عالم الفكر عالم مستلب ويسبب الاستلاب ، لأنه فى جوهره هو الشطر الايديولوجى للعالم الواقعى ، الذى هو عالم مستلب ماديا وفعليا • والفكر الفلسفى أو الميتافيزيقى يلجأ الى استخدام العيان أو العقل وسيلة للهرب من عالم الواقع الذى نشأ منه • يقول ماركس : « ان الشعور الصوفى ، هذا الشعور الذى يدفع فلاسفة الفكر المجرد الى العيان ، لهو الملال l'ennui أو الحنين الى المضمون • والانسان المستلب أو المغترب عن ذاته هو أيضا المفكر المسلوب من وجوده ، أعنى الوجود الطبيعى والانسانى • ومن ثم تكون أفكاره متعلقة بأشياء ثابتة ساكنة تقوم خارج الطبيعة والانسان (٦٥)» من هذا نتبين أن ماركس يأخذ على الفكر الفلسفى منشؤه الصوفى والدينى ، بوصفه مجاوزا للطبيعة (أى ميتافيزيقى ، بالمعنى الحرفى للكلمة) ، وبوصفه لا انسانيا ومضادا للانسان •

ان سيادة الفكر المجرد تعبر عن سيادة أولئك الذين يحتكرون وسائل الانتاج ، فالفلسفة أو الميتافيزيقا ، رغم كونها مجردة ، فانها لاتكف عن أن تكون مرتبطة بالواقــع ، ذلك أن الطبقــة الســائدة ، الطبقــه التى تخلــق الايديولوجيا ، لتستخدم الميتافيزيقا سلاحا تستعين به فى تخدير أذهان الناس ، أو الطبقة الخاضعة • والميتافيزيقا عبــادة عن عالم من الأفكــار

---

(٦٥) Ibid., p. 91.

المجردة العامة ، عدو للحياة العينية والواقعية • فالفرد لم يعد يعش وجوده الانسانى بما هو كذلك ، وانما يمتثله بوصفه وجودا فلسفيا أو ميتافيزيقا • والفرد لا يستطيع ـ من جهة أخرى ـ أن يظهر ويكشف حيته على نحو عينى الا فى حال تناقضها التام مع الفكر المجرد • » والفيلسوف يصنع نفسه ـ هو نفسه صورة مجردة للانسان المستلب ـ معيارا للعالم المستلب ـ وعلى هذا ، فكل تاريخ التخارج المسلب ، وكل استرداد reprise لهذا التخارج المستلب ان هو الا تاريخ انتاج الفكر المجرد ، أى الفكر المطلق أو المنطقى أو التأملى » (٦٦) •

الانسان ، هذا الموجود الطبيعى والانسانى ، يعيش وينتج فى مجتمع • والطبيعة اذا اخذناها بمعنى مجرد ، الطبيعة فى ذاتها ، ليست شيئا بالنسبة للانسان • فلا فلسفة الطبيعة ، الطبيعة الخارجة عن الانسان والمستقلة ـ عن فاعليته ومهارته ، ولا فلسفة التاريخ والانسان ، التى تجهل الحاجات الطبيعية ـ لكنها انسانية ـ للناس ، ولا المنطق الفلسفى أو الديالكتيك المجرد ، حيث ينفصل الفكر عما يفكر فيه ـ كل هذه الفلسفات لا تأخذ فى حسابها الموقف الأساسى ، الا هو موقف الفاعلية المحسوسة للأفراد الأحياء ، القوى التى تبنى وتحول العالم المحسوس • فالانسان يجد نفسه دائما أمام ـ أو قائما فى ـ طبيعة تاريخية ، أو تاريخ طبيعى • ان هذه الحقيقة الأساسية ، الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والانسانية ، هى التى يهملها الفكر الفلسفى بوصفه ميتافيزيقا مستلبة • فالايديولوجى أو الفليسوف أو الروحانى (مثل هيجل) أو المادى (مثل فويرباخ) » لايدرك أن العالم المحسوس الذى يحيط به ما هو بالشىء المعطى مباشرة من أبدية علوية (لله) ، وانما هو نتاج الصناعة والدولة بوصفها اجتماعية ، هى ـ فى كل عصر تاريخى ـ نتيجة أو نتاج فاعلية سلسلة الأجيال المتعاقبة ، كل جيل منها يرتفع فوق أكتاف الجيل السابق ، الذى طور الصناعة والتجارة ، ونسكل

(٦٦) Ibid., p. 49.

التنظيم الاجتماعى وعدله حسب الحاجات المعدلة • بل حتى موضوعات « اليقين المحسوس » certitude sensible والتى بلغت غاية البساطة ، لا تعطى له الا عن طريق التطور الاجتماعى والصناعة والعلاقات التجارية»(٦٧) وما من شك فى أن هنا طبيعة سابقة على التاريخ ، على التاريخ الطبيعى للانسان • ومع هذا ، فالانسان لم يكن أبدا مجهولا لهذه الطبيعة ، طالما أنه لم يتقابل ولم يجابه الا الطبيعة التى تتكشف أو تتجلى خلال تاريخه الفعال • فلا فكر الانسان ولا تطبيقه الفعلى العملى ، واجه هذه الطبيعة المتميزة عن الانسان • ويقرر ماركس : « أنه لاشك أن أسبقية الطبيعة الخارجة تستمر فى البقاء » (٦٨) • ومع ذلك ، فان هذه الطبيعة لاتهم الانسان ، فالطبيعة بهذا المعنى ، أى الطبيعة السابقة على التاريخ الانسانى ، لا وجود لها ولا معنى لها (٦٩) • نتبين هنا أن ماركس لايهتم بالطبيعة بالمعنى الكونى ، أى « الفوسيس » باصطلاح الفلاسفة السابقين على سقراط ، أو بمعنى المحيط الذى يلف الانسان ويشمله ، وانما يهتم بعملية تحويل الطبيعة الى تاريخ فنزعته الطبيعة الانسانيــة لا تعنى الا تجـريد الطبيعـة من طبيعتهـا dénaturalisation de la nature أى سلب العناصر الطبيعية ، اى ـ بعبارة أخرى ـ تأنيس الطبيعة • وهذا لا يتم الا بالعمل Praxis الذى يهـدف الى اشباع الحاجات الطبيعية ان • الطبيعة بمعنى « الفوسيس » لا وجود لها عند ماركس ، فالفاعلية المحسوسة للانسان حلت محل «الفوسيس» الهرقليطية التى تحكم الكل •

يترتب على ذلك أن كل فلسفة للطبيعة ، سواء كانت مجردة أو عيانية ، مثالية أو مادية ، أسطورية أو لاهوتية ، تظل مغتربة عن التطبيق العملى للبشر ، ذلك أنها تميز « الطبيعة السابقة على التاريخ الانسانى » •

---

(٦٧) Marx. Idéologie Allemande. op. cit., t. vli. p. 161
سنشير اليه بـ

(٦٨) Ibid., p. 163.

(٦٩) Ibid., p. 161.

وكذلك الأمر بالنسبة لكل فلسفة للتاريخ والانسان ، تطورت ونشأت عن طريق الروح الفلسفية ، فهى ليست أقل استلابا من فلسفة الطبيعة . انها لاتدرك المحرك الحقيقى للتطور التاريخى للانسانيه ، وتتجاهل الحاجات المادية والاستلاب الواقعى الموجودات الانسانية . ففلسفة التاريخ لا تنطلق ابتداء من فروض سابقة واقعية ، فهى لاتعترف - مثلا - بأن فى مقدور الانسان أن يغير بفعله ما هو طبيعى وأن يحوله الى شىء انسانى . والفروض السابقة عند ماركس هى البشر لا بوصفهم كائنات مثالية ثابتة ، ساكنه وانما بوصفهم « بنى آدميين » يمارسون فاعليتهم الواقعية العينية والتى يصنعون بها تاريخهم . وعندما يتم ذلك ، لن يكون التاريخ عندئذ مجموع وقائع ميتة كما يذهب التجريبيون ، ولا مجموع موضوعات متخيلة كما هو الحال عند المثاليين (٧٠) . ان المصير التاريخى ما هو الا تطور للاستلاب ، والبشر لا يفعلون شيئا سوى أن يتخارجوا فى العمل التطبيقى والاجتماعى لذلك ، يتضح أن التناول النظرى - تجريبيا كان أو عقليا أو عقليا أو ماديا أو روحيا - لهذه العملية تناول ايديولوجى ومستلب من الناحية الفلسفية .

والمنطق أيضا ، مثله فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ ، لايقل عنهما استلابا . « فالمنطق - مال الروح (أى العملة التى تستخدم فى ميدان الفكر)، والقيمة التأملية المثالية للانسان والطبيعة - لم يعد مكترثا أبدا بكل تحديد أو تعيين واقعى ، ولذلك فهو غير واقعى » (٧١) انه فكر مجرد ، نظرا لما يقوم به من تجريد للطبيعة والانسان الواقعيين . والفكر الفلسفى بوصفه منطقا صوريا مجردا ، يميت ويثبت حركة الفكر فى داخل أى نظام من النظم ، فيعوقه عن الحركة الواقعية والعينية فالمنطق يجمد عمليتى السلب والتناقض، ولا يقدم أبدا للسلب أساسا فعليا . ذلك لأنه يضع السلب فى مجال الفكرة أو التصور أو الروح أو الوعى أو الفكر . لذلك ، نجد ماركس يأخذ على

(٧٠) Ibid., pp. 158-9.

(٧١) E p, 43.

الفلاسفة السابقين على هيجل وعلى من جاءوا بعده أيضا ، أنهم ظلوا محصورين داخل عالم « المنطق » ، وحتى لو دخلوا معه فى حرب تهدف الى القضاء عليه ، فانهم ليستخدمون أسلحته الخاصة به • فهو ـ مثلا ينقد الناقد الايديولوجى باور Bauer ويأخذ عليه أنه ظل على مستوى النقد النظرى والايديولوجى ، بدلا من أن يتجاوزه وينتقل الى النقد المادى ، الفعلى والفعال (٧٢) وينتهى ماركس الى القول بضرورة قهر المنطق الفلسفى المجرد ، بمحاولة الزج به الى معمعة العمل ، فكل مشكلة فلسفية عميقة لتؤدى الى واقعة تجريبية أو الى مجموعة من الحقائق الواقعية ، ولا يمكن للمعرفة أوالفكر المنطقى أن يصل الى حل لهذه المشكلة ، ذلك أن « حل الألغاز النظرية هو ـ فى رأى ماركس ـ مهمة التطبيق العملى ، والتطبيق الحقيقى هو شرط النظرية الواقعية والايجابية » (٧٣) •

والميتافيزيقا عند ماركس تاج هذه الفلسفات المجردة ، وأحقها بالقهر والاستبعاد ، لتناقضها وتقابلها الشديد مع الواقع • ان الميتافيزيقا ـ التى تدعى أنها أنطولوجيا (أى علم الوجود) ـ لم تفحص ابدا معنى وجود الموجود فى مجموعه • فالميتافيزيقا سواء كانت روحية أو مادية ، بقيت ـ منذ أفلاطون الى هيجل ـ مجردة ومأخوذة بالأسرار التأملية • والنزعة الثنائية (أو الثنوية) تلقى بظلها على الميتافيزيقا كلها ، فالفكر الميتافيزيقى يخلط المجرد بالواقعى • أنه ليأخذ المجرد على أنه هو الواقعى ، ويترجم الواقعى على نحو مجرد • ويذهب ماركس الى أنه ليس ثمت حقيقة أنطولوجية وليست هناك أجابة تجاوز أفق الفاعلية الانسانية المحسوسة التطبيقية ، ذلك أن سؤال الوجود سؤال لا معنى له ، فكل ما يتجاوز التجربة المحسوسة والعينية يستلب بأن يصير مجردا ، يقول ماركس : « ان النزعة الروحية المجردة ، نزعة مادية مجردة ، والنزعة المادية المجردة ، هى النزعة

---

(٧٢) Ibid., pp. 42-3.

(٧٣) Ibid., p. 63.

الروحية المجرد للمادة » (٧٤) • فأساس كل ما هو موجود ، أو الأصل الاول والأول لكل ما هو موجود ، لايجوز ادراكه بوصفه روحا أو بوصفه مادة ، ذلك أن النزعتين : الروحية والمادة ماهما الا تجريدان ، طالما أنهما نظريتان وليست هناك مشكلة أساسية تتعلق بما يسبق ويؤسس أو يسبب الفاعلية الانسانية والواقعية والمادية • فنزعة ماركس المادية ان هى الا تطبيق عملى، وهو يدين ــ باسم هذه « المادية » ــ كل فلسفة ويستبعدها لكونها تأملية مجردة • والميتافيزيقا لم تتصور أبدا العالم بوصفه مادة العمل الانسانى ، أو بوصفه تاريخا انسانيا للطبيعة ، ومن ثم فالميتافيزيقا تخون ــ أو هي ضد ــ الطبيعة والانسان والتاريخ •

ويذهب ماركس الى ان المفكرين ، فلاسفة وأصحاب نظريات ، ميتافيزيقين وأصحاب أيديولوجيات ، المتخصصين فى صنع الأفكار العامة والشاملة ، هم جميعا « ابطال » هذا النوع من الاستلاب ، الاستلاب الايديولوجى • فهم يقدمون أنفسهم كما لو كانوا معايير للعالم ، ويتخيلون أنهم كائنات فذة أنتاجها التاريخ • بيد أن استلابهم يتمثل فى الحقيقة التالية : أنهم يعبرون عن أفكار الطبقات السائدة ويمذهبونها • ورغم أن بناءاتهم التأملية مشروطة بالحقائق المادية ، فانهم لا يقدرون على صياغة مصير التطبيق العملى صياغة صحيحة • وجميع هؤلاء المتخصصين فى العمل الروحى لايقومون بشىء سوى أن يعكسوا تقسيم العمل واستلاب التكنولوجيا • لذلك ، نجد ماركس يقوض بناء الميتافيزيقا أو الفلسفة أو الفكر التاملى بعامة ، ولا يعده بناء أساسيا أو محيطا ، ويهاجمة بوصفه بناء أعلى superstructure ان ماركس لا ينظر الى الميتافيزيقا أو الفلسفة على أنها قوة تاريخية ، ويقودها للمثول أمام محكمة الفعل المنتج المغير والمادى ، فان الفلسفة لتموت تحت ضربت التكنولوجيا • ولقد أصبحت مهمات الفلسفة مهمات العمل التاريخى • ثم يرى ماركس أن على الفلسفة

---

(٧٤) Marx. critique de, la philosophique de l'Etat de Hegel op. cit., t. VI, p. 183.

ان تقوم بخطوة أخيرة : أن تكشف الاستلاب ، وأن تفتح وتمهد الطريق لتطور القدرة الانتاجية تطورا كاملا شاملا ، وأن تغير نفسها بأن تتحقق ، أى ان تتحول من النظر الى العمل • يقول : « وعلى هذا ، فبمجرد زوال ما وراء الحقيقة l'au-édelà dela vérité تكون مهمة التاريخ هى أن يقيم وأن يؤسس الحقيقة الأرضية la verité terrestre وبمجرد أن تتكشف الصورة المقدسة لاستلاب الانسان واغترابه عن ذاته ، تصبح المهمة الأولى للفلسفة التى هى فى خدمة التاريخ ، هى أن تكشف هذا الاستلاب أو الاغتراب عن الذات فى صورة الدنيوية المدنسة • وعلى هذا ، يتحول نقد السماء الى نقد الأرض ، ونقد الدين الى نقد القانون ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة (٧٥) •

بذلك ، تاخذ فلسفة ماركس على عاتقها مهمة نقد جميع أنواع الاستلاب أولا ، ومهمة قهر الفلسفة واستبعادها فى النهاية • وقهر الفلسفة أو الميتافيزيقا يجب أن يعنى فى نفس الوقت تحقق الفلسفة أو الميتافيزيقا فبتحققها تقهر الفلسفة نفسها وتجاوز نفسها • والفلاسفة التجريبيون ينادون بسلب الفلسفة واستبعادها ، ويريد الفلاسفة أصحاب النظريات المجردة للفلسفة أن تتحقق • لكن التجريبيين يرون امكان استبعاد الفلسفة دون ان تتحقق ، وأصحاب النظريات المجردة يرون استحالة قهر الفلسفة • أما سلب الفلسفة عند ماركس فمعناه هو « سلب الفلسفة بما هى فلسفة » (٧٦) •

وينقد ماركس الفلسفة الألمانية بعامة ، وفلسفة هيجل والهيليجيين بخاصة ، لأنها نموذج لهذه « الفلسفة بما هى فلسفة » ، اى الفلسفة النظرية المجردة ، التى تعمل على استلاب الانسان الواقعى ، فيقول ان الفلسفة الألمانية لم تتطور الا بفضل عدم تطور التاريخ الألمانى • فالالمان فقراء فى الأفعال أغنياء فى الأفكار • « ومثلما عاشت الشعوب القديمة ما قبل تاريخها

(٧٥) Cité par Axelos. K., Marx : Pensur de la Technique. Paris, Editions de Minuit, 1963, p. 183.

(٧٦) Ibid.

leur préhistoire في عالم الخيال في الميثولوجيا ، نعش نحن معشر الألمان تاريخنا اللاحق notre post-histoire في عالم الفكر ، في الفلسفة . فنحن المعاصرون الفلسفيون للعصر الحاضر ، دون أن نكون المعاصرين التاريخيين له . ان الفلسفة الألمانية هي الامتداد المثالي للتاريخ الالماني » (٧٧) .

وهيجل هو الفيلسوف الألماني الذي حاول بالفكر الفلسفي أن يدرك ويتناول الحقيقة التاريخية في مجموعها . فلقد تتبع – منطقيا وتاريخيا – المنشأ المثالي لجميع الأفكار الفلسفية « ولخصها وجمعها في تاريخه للفلسفة، روح التاريخ العام ، ومن ثم ألفت تلك الأفكار الفلسفية كلا ، وهذا العالم الفلسفي المستلب أو المغترب يتطلب الآن النقد ، ذلك أن فلسفة التاريخ عند هيجل تتفق أو تتطابق – فيما يقول ماركس – مع تاريخ الفلسفة ، ومن ثم يصبح العالم هو الفكر . ولذلك ، ينقد ماركس « أستاذه هيجل نقدا شديدا تدفعه عاطفة مضادة للفلسفة . ولم يكن هذا الهجوم باسم حب الحكمة (الفيلوسوفيا) أو باسم حقيقة الكلمة (اللوغوس) ، وانما باسم ارادة تحقيق العمل (البراكسس) ، وباسم التطبيق المنتصر القاهر . ولعل أهم تهمة وجهها ماركس الى هيجل هي اتهامه باعتناق أوهام التأمل الميتافيزيقي ، وبنشر الفكر الصوفي والمجرد ، واتهمه أيضا بانه لم يستخدم الا نقدا ظاهراً أو نزعة وضعية زائفة . وباختصار ، ان ماركس يأخذ على هيجل أن فلسفته تبرير لما هو موجود وواقعي . فهي تزعم أن الواقعي هو المعقول ، والمعقول هو الواقعي . وهذا النقد يؤدي الى نقد آخر هو أن هيجل – في نظر ماركس – لم يكتشف المحرك أو السر في حركة التاريخ العام للانسانية ، أي تطور القوى الانتاجية الواقعية ، حركة التكنولوجيا ، « انه لم يكتشف الا التعبير المجرد والمنطقي والتأملي لحركة التاريخ الذي لم يعد بعد تاريخا واقعيا للانسان بما هو ذات مفترضة افتراضا سابقا ، أي مسلما بها ، وانما هو تاريخ لأصل الانسان فحسب » (٧٨) .

---

(٧٧) Ibid., p. 184.

(٧٨) E P, p. 46.

ان فلسفة هيجل الأنطولوجية أو ميتافيزيقاه تؤدى الى ملكوت الروح (الالهية) والمطلق ، تؤدى الى حقيقة الفكرة • والروح تولد التصور وفكرة الفكر (المنطق) ، وتصبح الروح غريبة عن نفسها ، فتغترب فى الطبيعة (فلسفة الطبيعة) ثم تعود الروح الى نفسها عبر القانون والأخلاق والفن والدين والفلسفة خلال التاريخ العام للانسانية (فنومنولوجيا الروح وفلسفة التاريخ) ، فتعى وتدرك نفسها وعمليتها أو سيرتها ، وفى النهاية تحقق تجاوز الفلسفة لحساب المعرفة المطلقة • ولقد وحد هيجل بين الشىء والفكر، بين الذاتى والموضوعى ، بين الواقعى والمثالى • ولخص ماركس فلسفة هيجل كلها بقوله : « المطلق هو الروح : هذا هو أعلى تعريف للمطلق » (٧٩) • لكن ماركس ينقد هيجل باسم تحرير عمل الانسان تحريرا كاملا ، وباسم فكر يهدى ويرشد الى الفعل • فبذلك يتم قهر الميتافيزيقا المستلبة أو المغتربة، التى تكون ميتافيزيقا هيجل نموذجا لها ، والتى تتسبب فى استلاب الانسان أيضا ، بفصله عن واقعه العينى •

ويرى ماركس أن الميتافيزيقا ليست وحدها هى المستلبة ، بل العلم كذلك ، لا يقل استلابا عنها • فالفاعلية العلمية لا تؤلف عملية مستقلة ذات منطق داخلى خاص بها ، ذلك أن صيرورة الفاعلية المنتجة هى التى تحدد تاريخ المعرفة والفاعلية العلمية ، اذ أنه ليس ثمت تاريخ للعلم الذى نظر اليه أنه مستقل عن الفاعلية الانتاجية المادية • بل ان مادة الفاعلية العلمية نفسها تعطى للعامل العلمى على أنها نتاج اجتماعى ، ولم يتم ذلك الا بفضل التكنولوجيا • واذا كانت تكنولوجيا كل مجتمع مستلبة حتى الآن ، فكيف يكون العلم غير مستلب هو الآخر ؟ (٨٠) •

وأثناء كفاح الموجودات الانسانية ضد الطبيعة من أجل أن يستغلوا

---

(٧٩) Ibid., p. 95.

(٨٠) IA, p. 163.

خبراتها فى اشباع حاجاتهم الضرورية ، كونوا علوم الطبيعة ، وأثناء صنعهم لتاريخهم ، انشأوا علم التاريخ ، وعبروا عن علاقاتهم الاقتصادية فى علم الاقتصاد السياسى • والعلاقات التطبيقية التى تربط وتقابل بين الموجودات الانسانية والطبيعية وبين بعضهم البعض ، تقوم — من الناحية المادية — فى أساس كل نظرية علمية • لكن ، بما أن هذه العلاقات مستلبة ، فان تعبيرها النظرى والعلمى يكون مستلبا بالتالى • فليس ثمت علم لا مستلب لحقيقة أو واقع مستلب •

والعلوم تكون أكثر استلاباً اذا ما نشأت وتطورت داخل تقسيم العمل ، ذلك لأن التقسيم المستلب للعمل الاجتماعى الذى يحدد — على نحو عام وتبعاً لاعتبارات معينة — أعمال العلم ، هو نفسه مقسم • فنحن نستطيع أن نلاحظ أن العمال المثقفين ، أعضاء الطبقة السائدة — وهم وحدهم الذين يحتكرون العلم — تقسم فيما بينهم أوجه النشاط العلمى وهذه التقسيمات والتجزيئات للعمل العلمى تحول بينهم وبين التواصل الحى الفعلى المثمر • وعلى ميدان يفقد علاقته ببقية الميادين الأخرى ، التى هى بدورها منفصلة بعضها عن بعض • وما يصدق على المجال « الكلى » للاستلاب العلمى وكل مجالاته أو ميادينه الخاصة ، يصدق على جميع أنواع الاستلاب : فخلالها جميعا يستلب الانسان ويفتت وجودة الكلى النوعى •

ان المعرفة العلمية والتقنيات العلمية المختلفة تتصور أو تتخيل انهـــا تؤلف ملكوتا خاصاً ، وله قوانينه الخاصة • لكن مع هذا نجـد أن ملكـــوت الاستلاب العلمى يعبر — فيما يقول ماركس — عن الاستلاب العام ، عن تقسيم العمل ومصالح الطبقة السائدة • فضلا عن أن الفروع المتعددة لشجرة العلم تظل مفتقرة الى التواصل الواقعى بين بعضهـا والبعض • انهـا مقطوعة ومنفصلة عن المجموع أو الكلية الطبيعية والانسانية والتاريخية •

فالمعرفة العلمية لاتزال — فى رأى ماركس — مقسمة ومجزءة مفتتة ، وكل عالم متخصص ينظـر الى علمه ومنهجه على أنهمـا وحدهمـا الحقيقـة ،

وماعداهما باطل ، ولايهتم بعقد الصلة بين الحقيقة الجزئية الخاصة به والحقيقة الواقعية أو الواقع – وهو نفسه محدود – الذى ينتمى اليه . والأفراد المعزولون الذين يعيشون فى مجتمع « ذرى » (أى مجتمع يأخذ بتقسيم الأعمال الى أجزاء بسيطة) ، لايقدرون على الوصول الى تأسيس بناء العلم . ولاشك أن ثمت تقدما عمليا يحدث نتيجة التجاوز الجزئى للحواجز التى تفصل بين العلماء بعضهم والبعض ، لكن النتائج المترتبة على هذا التجاوز تظل مع ذلك نتائج هزيلة ، فهو يقول ما نصه : « انه فى علم التنجيم مثلا ، تبين لأناس مثلا أراجو Arago وهرشل Herschel وانكه Enke وبسل Bessel ضرورة تنظيم العمل فيما بينهم من أجل مشاهدات عامة مشتركة ، ولقد توصلوا – ابتداء من هذه اللحظة فقط – الى نتائج متبولة . كما أنه يستحيل ، فى ميدان جغرافيا التاريخ historiographie على الانسان « الأوحد » (لعله يشير هنا اشارة ساخرة الى شترنر Stirner فى نظريته « الأوحد وملكيته ») أن يفعل شيئاً فى هذا الميدان . ومنذ أمد بعيد ، استطاع الفرنسيون أن يبرزوا ويتفوقوا فى هذا الميدان . على غيرهم من الشعوب . ومع ذلك ، فلا يزال من المعلوم أن جميع هذه التنظيمات المبنية على التقسيم الحديث للعمل ، لم تفض بعد الا الى نتائج قاصرة للغاية ، ولا تمثل تقدما الا بالنسبة للنتائج القديمة المحدودة المعزولة » (٨١) .

ان العلوم لتزال مقسمة – فيما يقول ماركس – الى علوم الطبيعة والى علوم التاريخ الانسانى . وهذا التقسيم يسبب الاستلاب وينشؤه ، لأن الانسان لم يجعل ابدا لطبيعة غريبة عن التاريخ ، أو لتاريخ مستقل عن الطبيعة . وليس ثمت أساس للعلم وأساس آخر للحياة فانه الاستلاب هو الذى جاء بهذا التمزق والانفصال ، ومن ثم ترك العلم الأرض – التى يجب أن تكون هى أساسه – التى عليها يرتفع ، أى الفاعلية المحسوسة لبنى الانسان ، « ذلك أن العلم – كما يقول – لايكون علما واقعياً الا اذا بدأ من

(٨١) Axelos, op. cit., p. 191.

المحسوس أو الحسى فى صورته المزدوجة : من الوعى الحسى ومن الحاجة الحسية على السواء ، ومن ثم لايكون واقعيا الا اذا اتخذ من الطبيعة منطلقا (٨٢) • وهذه الطبيعة ليست منفصلة عن التاريخ الانسانى ـ فى الفعل المنشىء الخالق للمجتمع الانسانى ـ هى الطبيعة الواقعية للانسان ، وهى بذلك الطبيعة بما هى متحولة ـ ولو بصورة مستلبة ـ الى الطبيعة الحقيقية الانثروبولوجية (أى الانسانية) ، وذلك بواسطة الصناعة • ان اللبيعة والتاريخ والانسان ثلاثة كيانات لا ننفصل أبدا • ولا يجب أن يكون لهـا ثلاثة علوم منفصلة • فبالعمل المنتج يستطيع الانسان أن يواجه الطبيعة ، من أجل أن يحولها ويغيرها عبر التاريخ « والصناعة ـ كما يقول ـ هى الصلة التاريخية الواقعية للطبيعة وبالتالى لعلوم الطبيعة بالانسان » (٨٣) • والتجريد العلمى ، سواء كان تجريدا ماديا أو تجريدا مثاليا ، لا يقوى على درك هذه العملية من التغير أو التحول التاريخى للطبيعة الذى يتم بفضل العمل وبفضل صناعة الانسان الحى فى المجتمع • ويترتب على ذلك أن يظل العلم المستلب علما لا طبيعيا ، ومضادا للتاريخ ، وغير انسانى • فالاستيلاب العلمى يفترض أن هناك علوما للطبيعة من جهة وعلوما للتاريخ الانسانى من جهة أخرى ، وأن الواقع الفعلى وبناءات المعرفة منفصلان • وهذا الاستلاب العلمى ، هذا الجزء التكميلى للاستلاب الايديولوجى ، الذى لايشبع الحاجات الحسية (طبيعية وانسانية) للانسان ، يعبر عن الاستلاب الواقعى للانسان •

ان العلوم بانفصال بعضها عن البعض الآخر ، وبانفصالها جميعا عن الكلية ـ التى هى طبيعية وتاريخية وانسانية ـ تفقد أيضا كل صلة فعلية مع التفكير الفلسفى • فالاستلاب الفلسفى ، الذى هو مذهبة تأملية ومجردة للاستلاب العلمى ، يمتد فى الاستلاب العلمى الذى يكتفى بذاته ويستقل بدوره •

(٨٢) EP, p. 30.

(٨٣) Ibid., p. 35.

يقول ماركس : « ان العلوم الطبيعية نشرت فاعلية ضخمة هائلة ، وامتلكت مادة تتزايد وتكبر باستمرار . لكن الفلسفة تظل مع ذلك غريبة عنها ، كما أن هذه العلوم نفسها تظل غريبة عن الفلسفة . ووحدتهما المؤقتة ليست الا وهما متخيلا ، فالارادة متوفرة ، لكن القدرة معدومة . وجغرافيا التاريخ نفسها لاتشير الى علم الطبيعة الا عرضا ، تشير اليه بوصفه لحظة من لحظات الثقافة ، ولا ننظر اليه الا من حيث النفع الذى يتولد عن اكتشافات معينة منعزلة » (٨٤) .

يرى ماركس فى التكنولوجيا أو فى الفاعلية التطبيقية المحسوسة ، محركا للتطور التاريخى للانسانية ولتغيير الطبيعة وتحويلها الى مادة للعمل الاجتماعى ، ويرى فى التكنولوجيا الأشد تطورا ، أى فى الصناعة التى تمهد لقهر استلاب الانسان ، تحريرا لفاعليته واشباعا لمجموع حاجاته الطبيعية والانسانية والاجتماعية . وهو بهذه الآراء يربط ويوحد بين التكنولوجيا الانتاجية الصناعية التى لا تقبل الانفصال عن التكنولوجيا العلمية . « فالعلوم الطبيعية البحتة نفسها لا تستمد فى الحقيقة هدفها وموادها الا بالتجارة والصناعة وبالفاعلية المحسوسة لبنى الانسان (٨٥) .

اننا لانجد فى الحقيقة عند ماركس نظرية متكاملة واضحة المعالم فى العلم أو فى علاقة العلم بالميتافيزيقا أو الفلسفة فضلا عن أننا لا ينبغى أن ننظر الى استخدامه الخاص لكلمة علم على انه يدل على ما نعنيه نحن اليوم من هذه الكلمة . لكن الشىء الواضح عند ماركس فى هذه المسألة هو أن العلم يمثل النقطة النهائية المذهبية للاستلاب ، فالاستلاب العلمى مثله مثل الاستلاب الأساسى الواقعى ، ومثل جميع أنواع الاستلاب الايديولوجى وصوره ، يفصل النظرية عن التطبيق ، ويفصل فى داخل النظرية العلمية بين المجالات

---

(٨٤) Ibid., p. 35.

(٨٥) IA, p. 163.

والميادين المختلفة بحواجز مصطنعة • والفاعلية العلمية المستقلة تنفصل كذلك طبيعة التاريخ وعلم الحياة • وعندما ينادى ماركس بقهر العلم ، فانه يريد بذلك أن يخلص الانسان من هذا النوع من الاستلاب الذى يقوم على تقسيم العمل وعلى التكنولوجيا المستلبة ، والمنقذ من هذا الاستلاب العلمى وغيره من أنواع الاستلاب الايديولوجى ، يتمثل فى الأخذ بالعمل والتطبيق ، عندئذ يصير العلم انسانيا بحق واقعيا بحق • وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة او الميتافيزيقا ، فلن تتحقق الا بقهرها بواسطة العمل الانسانى ، فبذلك يسترد الانسان ذاته التى استلبت فى هذه العوالم الفكرية المجردة • والحق أن القضية الحادية عشرة من القضايا •• من « قضايا عن فويرباخ » تلخص موقف ماركس كله فهو يقول : « ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئا سوى أن فسروا العالم على أنحاء شتى ، بينما المهم هو تغيير العالم ، فبالعمل المغير تقهر الفلسفة والعلم على السواء ، ويتحولان أو يهبطان من عالم المثل السماوى المجرد الى عالم الحياة الواقعية المحسوسة •

ان كل مالا يرتد الى المحسوس والتاريخى والواقعى ، محكم عليه عند ماركس بالاعدام والاستبعاد • بيد أنه يرى أن المفارق للمحسوس يجب أن يسترد ـ بعد اعدامه ـ بالعمل « الشامل » • لكن كيف يمكن استرداد القوى المفارقة للمحسوس بعد استبعادها ؟ وما قوام هذا الاسترداد ؟ ان الميتافيزيقا بأسرها تقوم على التمييز ـ والفرق ـ بين الفيزيائى وما وراءه • أو بين المحسوس وأساسه ، أو بين المادى والروحى ، أو بين الأشياء والافكار • واستبعاد هذا التمييز معناه هدم الميتافيزيقا وقضاء على قوتها •

لكن ، هل استبعد ماركس الميتافيزيقا بالفعل ؟ • لقد قلب ماركس أولا الميتافيزيقا التقليدية للغرب ، كما أنشأها اليونانيون والفلاسفة المسيحيون والفلاسفة المحدثون ، فأنكر أولوية المفارق للمحسوس والميتافيزيقا والروحى ، وأرجعها كلها الى أصولها التى انبثقت منها ، أى الى الحياة الواقعية المحسوسة • ومن ثم جعل الأولوية للمحسوس والفيزيائى التاريخى والمادى

وبذلك قلب الميتافيزيقا ، فماركس قلب « العالم المقلوب » الذى هو العـالم الواقعى ، من أجل أن يتحقق الواقع الحقيقى عمليا فى العالم اللامستلب . اللامغترب الذى يسير على قدميه ، بدلا من أن يسير على رأسه كما ذهب الميتافيزيقيون السابقون ، بيد أن ماركس حقق فى نفس الوقت الميتافيزيقا الحديثة وأتمها ، فقـــد عممها بعد أن قلبها ، فالتطبيق وفهم التطبيق ، أو حركة الواقع ، وحـركة الوعى الذى يتجاوز حركة الواقع يـــؤلفان نظامين مختلفين رغم كل المحاولات التى تبذل لتوحيدهما • بعبارة أخرى ، ان الطبيعة وما بعـد الطبيعية أو البناء الأدنى والبناء الأعلى لا محيص عن بقائهما ، فاستبعاد العالم الايديولوجى يعقبه استرداد له ، وهذا الاسترداد يتضمن أن ثمت اختلافا بين نظامين ، احدهما واقعى والآخر مثالى أو فكرى ، حتى فى المجتمع الشيوعى الذى يتصـوره ماركس مجتمعا ينعدم فيه الاســـتلاب والاغتراب •

ماركس اذن هو تمام الميتافيزيقا الغربية الحديثة • هذه حقيقة نبهنا اليها هيدجر عندما أثار عدة أسئلة ـ فى بحثه « ما الفلسفة ؟ » حول تمام الفلسفة الحديثة ، أين نجده ؟ • يقول : « أين ينبغى أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج فى فلسفته المتأخرة ؟ وماذا عن ماركس ونيتشه ؟ ، هل أخرجا من تيار الفلســفة الحديثة ؟ ، ان لم يكن الأمر كـذلك ، فكيف نحدد مكانهما ؟ » (٨٦) • وفى « رســـالة فى النزعـة الانسانية » يحاول هيدجر أن يلفت انتباهنا الى ميتافيزيقا ماركس ، فهو يقول : « ان الميتافيزيقا المطلقة هى وما صاحبها من محاولات لاستبعادها وهدمها قام بها كل من ماركس ونيتشه ، ترجع الى تاريخ حقيقة الوجود (٨٧) فى هذا النص ، وفى النص السابق أيضا ، نلاحظ أن هيدجر يربط بين ماركس ونيتشه ربطا لا يصدر بالطبع ، عشوائيا أو مصادفة ، بل يصدر عن عمد ،

---

(٨٦) هيدجر : ما الفلسفة ؟ س ٥٥ •

(٨٧) Hiedepper, lettreo sur l'Humanisme, op. cit., p. 91.

فكلاهما ـ رغم محاولته هدم الميتافيزيقا والحكم عليها بالموت ـ ميتافيزيقى: تتعلق ميتافيزيقاه ـ كما يقول هيدجر ـ بتاريخ حقيقة الوجود : وعلى هذا فماركس ـ مثله مثل نيتشه ـ ميتافيزيقى رغم أنفه ، أى رغم اسـتبعاد الميتافيزيقا .

ولئن كان ماركس ينادى بضرورة استبعاد الميتافيزيقا ، باسم الانسان، أى من أجل أن ينقذ الانسان من الاستلاب أو الاغتراب عن ذاته فى هذا العالم الفكرى المجرد ، فان الانسان نفسه هو ـ فى ماهيتـه وجوهره ـ واقعـة ميتافيزيقة ان صح هذا التعبير ، ذلك لأنه انسان مغترب ، متجاوز لذاته دائما أبدا ، أى ان ماهيته هى فى « وجود المتخرج » Ex — sistenz باصطلاح هيدجر ، فهو موجود ـ هناك ، لابد أن يتخارج ، أن يتجاوز ذاته الباطنة ٠ وهذا الاغتراب الأنطولوجى لايمكن قهره ، الا اذا قهرنا الانسان ذاته ٠ وهو الأصل لكل نوع آخر من أنواع الاغتراب أو الاستلاب ، بما فيها الاستلاب الاقتصادى الذى عده ماركس خطأ أنه الأصل ٠ ومادام الانسان مغتربا فى ماهيته ، أى موجودا يتجاوز ذاته باستمرار ـ والا كان حجرا ـ فهو ميتا ـ فيزيقى ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى حرفى ٠

وعلى هذا ، فالدعوة الى استبعاد الميتافيزيقـا دعـوة مقضى عليهـا بالاخفاق ، ومكتوب على من يقول بها الوقوع فى التناقض ، لأنه انسـان ميتافيزيقى ، صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع ٠ والميتافيزيقا تفترض هذا الاختلاف أو الفرق الأنطولوجى بين الواقـع والفكـر ، أو بين الموجود والوجود ، أو بين المظهر والمخبر ، أو بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، أو بين البناء الأدنى والبناء الاعلى ٠

هذا عن موقف ماركس من الميتافيزيقا ، أما عن موقفه من العالم وتصوره اللاانسانى له ـ وكذلك موقف المناطقة الوضعيين وبرجسون الذين يرون تنافرا بين العلم والميتافيزيقا ـ فيكفى ردا على هذه المواقف جميعا أن نعرض

موقفا مضادا لفيلسوف – وهو ويتهد – ينظر الى العلم نظرة انسانيـة ، ولايعده منفصلا عن الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية ، فهو – على العكس من ماركس – يستبقيهما معا ، بوصفهما عنصرين ، بل أهم عنصرين من عناصر تكوين ثقافة الانسان ، وهو – على العكس من برجسون – لايقابل بين العلم والميتافيزيقا على نحو يخرج منه فى النهائية بالاعلام من شأن الميتافيزيقا والحطمن قيمة العلم ، يستبعدها من مجال الكلام الذى يحمل معنى ٠

– ٤ –

فويتهد من سلالة أرسطو وابن سينا وكنت وهارتمان ٠ تلك السلالة التى مارست – قولا وعملا – تجربة الجمع بين العلم والميتافيزيقا فى مركب واحد متكامل ، غايته اثراء روح الانسان وتزكية وجوده ، فلم تعزل العلم عن الميتافيزيقا ، بل اتخذته معبرا أو سلما للوصول الى الميتافيزيقا : غاية المعرفة الانسانية وتاجها ٠ فقد ذهب كنت الى « أنه اذا كانت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعة ، والمعرفة التجريبية بعامة ، وسائل لغايات عرضية – فهى فى النهاية – وسائل لغايات ضرورية وأساسية للانسانية ٠٠٠ ولذلك ، فالميتافيزيقا هى تمام كل ثقافة للعقل البشرى » (٨٨) ٠ وكان هدف ويتهد « أن يقيم مذهبا للافكار يستطيع أن يضم ويدخل الاهتمـامات الجماليـة والاخـلاقية والدينية فى علاقة مع تصورات العـالم (الميتافيزيقية) التى تتأصل فى العلم الطبيعى (٨٩) » ، وهو هدف عبر عنه وجسده فى كثير من كتبه ، وبخاصة « التطور وعالم الواقع » ٠ و « مغامرات الافكار » ٠ وعلى هذا ، فقد كان كل من كنت وويتهد مناهضا للاتجاه الذى يرمى الى عـزل العلم عن الميتافيزيقا ، وكلاهما كان ضد النزعة الدجماطيقية وضد النزعة التجريبية الدجماطيقية على السواء ٠

---

(٨٨) Kant, Critique of pure Reason, op. cit., p. 665.

(٨٩) Whitehead, Process and Reality, Cambridge University Press, 1929, p. vi (PR)

« انى لا أعرف ماقد تكونه الأشياء فى ذاتها ، ولست بحاجة الى أن أعرف ذلك ... » ، بهذه العبارة تجاوز كنت ـ فيما يقول هرمان فاين ـ النزعتين التفاؤلية والتشاؤمية معا ، أى أنه تجاوز الاعتقاد فى امكانية معرفة « الموجود بما هو كذلك » أو الشىء فى ذاته من ناحية ، ومن ناحية أخرى تجاوز اليئس من عدم القدرة على الحصول على أية معرفة عن هذا النطاق المفارق للنطاق الانسانى ، انه ـ فيما يقول هذا الباحث نفسه ـ يفسخ بهذه العبارة مكانا للعلم ، بمعنى أن العلم مستقل ومكتف بذاته داخل مجالة . لكن وراء هذا النطاق وجد كنت مكانا آخر هو الذى أشار اليه فى العبارة التى قال فيها : « وبذلك وجدت من الضرورى أن أنكر المعرفة ، لكى أفسح مكانا للايمان » . وكنت يقصد بالمعرفة النزعة العقلية الدجماطيقية ، ويقصد بالايمان امكانية تجاوز نطاق العلم ، علم الظواهر ، فى عملية تحقيق الذات عمليا واخلاقيا (٩٠) .

ويذهب كنت الى أن الشىء فى ذاته الذى يتجاوز نطاق الظواهر أو الطبيعية أو العلم ، لايمكن ـ من الناحية النظرية ـ أن يثبت أو يفند ، ومن هنا نستطيع أن نمد قنطرة توصلنا الى عبارة ويتهد التى يقول فيها : ثمت ماهية للكون ... والفلسفة التقملية هى التى تبحث تلك الماهية » (٩١) .

وويتهد يرتبط أو ينتمى الى تيار فلسفة كنت ، لأنه ـ أولا ـ يأخذ ـ وهو العالم ـ بالفلسفة التأملية ، وثانيا لأنه حاول أن يجمع بين العلم والدين خلال الفلسفة ، « فالفلسفة تخلص نفسها من أسر العجز وعدم الفاعلية باتصالها الوثيق بالدين والعلم ، طبيعيا كان أو اجتماعيا . انها لتصل الى أقصى درجات أهميتها بادماج الاثنين : أى الدين والعلم ، فى تخطيط أو نظام عقلى للفكر » (٩٢) .

---

(٩٠) Hermann, op. cit., pp. 295-6.

(٩١) Whitehead, BR, p. 4.

(٩٢) Ibid., p. 21.

لقد جأرت دورتى أيمت بالشكوى من أن عصرنا الحاضر لفى حاجة ماسة الى كنت جديد ، يبين لصلات القائمة بين الميتافيزيقا وعلم العصر : نحن بحاجة الى من يستطيع أن يحدد ويعين الطبيعة المميزة للتفكير الميتافيزيقى فى علاقته بالأنماط الجديدة للتصورات العلمية ، كما فعل كنت بالنسبة لتصورات فيزياء نيوتن » (٩٣) • ورغم تخصص هذه الباحثة الجادة فى فلسفة ويتهد ، فانها لم تلحظ أن مادعت اليه هو ماقام به ويتهد بالفعل • وعلى هذا ، نستطيع أن نقول أن ويتهد هو كنت الجديد ، الذى يأخذ على عاتقه مهمة عقد الصلة بين الميتافيزيقا والعلم وتوضيحها •

— أ —

كانت عناية ويتهد ، فى بداية تطوره الفكرى ، بمشاكل العلم الحديث ، فقد دارت مؤلفاته فى فترة الشباب حول هذه المشاكل ، وهى المشاكل التى كانت الشغل الشاغل للغالبية العظمى من المفكرين فى هذا القرن • وليس هناك شك فى أن هذه المشاكل قد استمرت تشغل ويتهد فى مؤلفاته الاخيرة كذلك • لكن ، هناك سؤال لا محيص لنا عن اثارته وهو : هل بقيت تلك المشاكل فى المحل الأول فى هذه المؤلفات الاخيرة ؟ أم أنها تراجعت الى الوراء، لتحل محلها مشاكل أخرى ذات طبيعة مختلفة (ميتافيزيقية مثلا) ؟ • تلك هى المشكلة التى تواجه الباحثين فى فلسفة ويتهد بعامة ، وميتافيزيقاه بخاصة • ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نعرض نصا أو رده ويتهد فى تصدير الطبعة الثانية من كتابه « مبادىء المعرفة الطبيعية » يقول فيه • « أننى لامل أن أقوم فى المستقبل القريب بتجسيد وجهة النظر التى تضمنها هذا الكتاب ، فى دراسة ميتافيزيقية أكثر اكتمالا (٨٤) » • وقد فهم بعض الباحثين من هذا

---

(٩٣) Emmet, Dorothy, The Nature of Metaphysical Thinking, London (Maemillan), 1945, p. 2.

(٩٤) Quoted from Ivor Lecture's «Whitehead's Metaphysics» London, Allen and Unwin, 1958, p. 4.

النص أن ميتافيزيقا ويتهد ان هى الا امتداد وتجسيد لاهتمامه الفلسفى الأول بمشاكل العلم الحديث • وأن هذه المشاكل ماهى الا دليل أو ضوء يساعد على ادراك أفكاره الميتافيزيقية وفهمها • وهذا التفسير له ما يبرره وما يدعمه ، ذلك لأن ويتهد دائم الرجوع ـ فى مؤلفاته الاخيرة ـ الى المشاكل الفلسفية التى تنشأ عن العلم الحديث ، ومناقشته لها فى ضوء تصوراته الميتافيزيقية• وقد عرض هذه الوجهة من النظر أحد الباحثين ويدعى لورانس فى كتاب له بعنوان : « التطور الفلسفى لو يتهد (٩٥) » • بيد أن باحثا آخر ـ هو ايفور لوكليرك ـ يرى رأيا مخالفا لرأى لورانس ، ففى كتابه « ميتافيزيقا ويتهد » يذهب الى أن ثمت تحولا أساسيا جذريا فى موقف ويتهد الفلسفى ، وهو تحول لايتمثل فى مجرد توسيع مجال اهتمامه السابق ، ذلك لأن فلسفته فى الفترة الأخيرة من حياته لم تكن امتدادا لفلسفته فى فترة شبابه ويرى أن انتقال ويتهد الى الميتافيزيقا انتقال الى مجموعة جديدة من المشاكل تختلف عن تلك المشاكل التى كانت تشغله فى شبابه (٩٦) •

والحق أن هذا الاختلاف بين الباحثين فى تفسير تطور فلسفة ويتهد وميتافيزيقاه ، لايهمنا بقدر ما يهمنا أن ويتهد لم يشك قط ـ فى المرحلة الأولى من تطوره الفلسفى وهى المرحلة العلمية ـ فى الميتافيزيقا أو يستبعدها ، وكذلك لم يشك ـ فى المرحلة الأخيرة وهى الميتافيزيقية ـ فى العلم أو يستبعده• وعلى هذا ، فليس هناك ما يبرر القول بأنه فى المرحلة الاولى من تفلسفه ، أى السابقة على المرحلة الميتافيزيقية ، كان مناهضا للميتافيزيقا معارضا لها ، بل على العكس ، كان العلم ـ فى نظره ـ « لايقلل الحاجه الى طلب الميتافيزيقا » (٩٧) ، فالعلم وحده هو الذى يجعل هذه الحاجة الميتافيزيقية

---

(٩٥) Lawrence, N — «Whitehead's philosophical Development», University of California Press, New York, 1956,

(٩٦) Leclerc, op. cit., p. 4.

(٩٧) Whitehead, Adventures of Ideas, Cambridge Uni. Press, Press, 1933, p. 229. (AI)

اشد الحاحا » (٩٨) .

وقد قسم فكتورلو Victor Lowe تطور ويتهد الفلسفى الى اربع مراحل أساسية (٩٩) . أما المرحلة الأولى فهى تشمل مؤلفاته فى الرياضة والمنطق ، « مقالة فى الجبر الشامل » (١٨٩٨) A Treatise of Universal Albebra. و « بديهيات الهندسة » (١٩٠٦) Axioms of Geometry من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع برتراندرسل (١٩١٠ - ١٩١٣) Principia Mathematica المرحلة الثانية تشمل بعض المقالات القصيرة والتى نشرت فى السنوات ١٩١٥ و ١٩١٦ و ١٩١٧ على التوالى وهى - على التوالى أيضا - « المكان والزمان والنسبية و « تنظيم الفكر » The Organisation of Thought و « تشريح بعض الأفكار العلمية » The Anatomy of some Scientific Ideas يد نشر هذه المقالات فصولا فى كتاب « أهداف التربية ومقالات أخرى » سنة ١٩٢٩ . ويمكن النظر الى هذه المقالات على أنها أول مقالات فلسفية لويتهد ، فقد كان مهتما فيها باقامة نظرية فى المعرفة خاصة به . أما المرحلة الثالثة فتشمل الكتب التاليه « مبادىء المعرفة الطبيعية (١٩١٩) Principles of Natural knowledge و « تصور الطبيعية » (١٩٢٠) The Concept of Nature مبدا النسبية » The Principle of Relativty وهذه الكتب تمثل مرحلة جديدة فى تطور فلسفة ويتهد ، مرحلة تهتم بالمشاكل التى نشأت عن العلم الحديث ، وهى بمثابة فلسفة للعلم الطبيعى ، تؤدى الى المرحله الأخيرة وهى المرحلة الميتافيزيقية . وقد أسىء فهم علاقة فكر ويتهد بالعلم الفيزيائى ، فقد رأى أحد الباحثين الذين تعرضوا « لمبادىء المعرفة الطبيعية » أن ويتهد تأثر بالنقد العنيف الذى وجهه برجسون الى العلم الفيزيائى . وما كتاب ليتهد

---

(٩٨) 1933, p. 231.

(٩٩) Victor Lowe, Whitehead's philosophical Development, in Schilpp (ed.) «The Philosophy of M. N. whitehead», New York, 1951, p. 47 f.

هذا الا استجابة لنقد برجسون وسير فى خطه ، وهو النقد الذى مؤداهأن العلم أخطأ عندما لجأ الى التمكين spatialization ، وبين أن العلم لن ينصلح له حال الا اذا تخلى عن هذه الخاصية • لكن وبتهد ـ فيما يقول لو ـ أنكر هذا كله عندما علم بهذا النقد ، وذكر أنه قرأ برجسون ، بيد أنه لم يأخذ عنه فكرته السابقة ، وبخاصة نقده للعلم (١٠٠) •

ولقد كان ـ فيما يقول متز Metz ـ لنظرية أينشتين فى النسبية أثر كبير فى ويتهد ، اذ انها كانت بمثابة الدافع الذى عمل على اطلاق سراح طاقاته الفلسفية الكامنة ، وعمل على تحريرها • يقول متز : « ان يقوته (أى ويتهد) من السبات الدجماطيقى نشأ ـ كما اعترف هو نفسه ـ عن التغيرات الكبيرة التى حدثت فى ميدان الفيزياء الرياضية والتى جاءت ـ على وجه الخصوص ، من جانب نظرية النسبية لأنيشتين ونقدها للمذهب التقليدى فى المكان والزمان » (١) • واعتراف ويتهد الذى يشير اليه متز هو الفقرة التى ورت فى تصديره « لمبدأ النسبية » والتى قال فيها : « ان هذا الكتاب ما هو الا نتيجة لتلك اليقظة من السبات الدجماطيقى ـ اذا جاز لنا استخدام اصطلاح كنت ـ التى ندين بها لكل من أنيشتين ومينكوفسكى » •

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى المرحلة الميتافيزيقية ، وهى التى تشمل مؤلفاته الأخيرة كلها ابتداء من سنة ١٩٢٥ : وهى « العلم والعالم الحديث » Science and The Modern World الدين يتكون Religion in The Making (١٩٢٧) ، و « الرمزية » (٢٨، Symbolism و « والتطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) Process and Reality و « وظيفة العقل » (١٩٢٩) The Function of Reason و « أنحاء الفكر » (١٩٣٨) « مغامرات الأفكار » (١٩٣٣) Adventures of Ideas

---

(١٠٠) Ibid., p. 66.

(١٠١) Metz, R., A undred of British Philosophy, quoted by Lowe, Ibid., p. 67.

وتحول ويتهد الى الميتافيزيقا بعد مؤلفاته فى فلسفة Modes of Thought العلم الطبيعى ، لم يكن أمرا مثيرا للدهشة ، حتى لو لم يكن الدافع الى مثل هذا التحول أسبابا خارجية ، فلقد كتب فى مناسبات عديدة عن الحاجة الملحة الى ميتافيزيقا تؤلف بين الذهن والطبيعة ، وبين القيمة والواقعة ، وأعرب ـ كما سبق أن ذكرنا ـ عن أمله فى أن يجسد فلسفته العلمية فى ميتافيزيقا أكثر اكتمالا وأشد تناسقا ٠

ـ ب ـ

يصرح ويتهد بأن « المشكلة النهائية هى أن نتصور واقعة تامة أو كاملة ، ولن يكون فى مقدورنا تكوين هذا التصور الا على أساس أفكار أو خواطر notions أساسية تتعلق بطبيعة الواقع (١٠٢) » ٠ بهذا التصريح الذى ورد فى « مغامرات الأفكار » يضع ويتهد نفسه فى التراث الفلسفى ، لانه يقرر بهاتين العبارتين السابقتين المشكلة الرئيسية والجوهرية التى عبر عنها أرسطو التعبير المأثور التالى ٠ « ومن ثم فهذا الذى سعت الفلسفة اليه منذ القدم ولاتزال تطلبه الى الآن ولن تنقطع عن طلبه الى الأبد، دون أن تقترب منه أبدا ، هو السؤال ٠ ما هو الموجود ؟ « تى توأون ousia وهو السؤال ما هو الجوهر titoon ذلك لأنه هو هذا الذى يقرر البعض أنه واحد ، والبعض الآخر انه أكثر من واحد ، وهو هذا الذى يقرر البعض بأنه محدود ، والبعض الاخر أنه لا محدود ٠ ولذلك ، يجب علينا أن ننظر وعلى نحو شامل فى هذا الذى يكون موجودا بهذا المعنى » (١٠٣) ٠

وعندما قال ويتهد أن المشكلة النهائية للميتافيزيقا هى أن نتصور « واقعة كاملة أو تامة » ، فانه يقصد بذلك ما قصده أرسطو عندما صرح ،

---

(١٠٢) AI, p. 203.

(١٠٣) أنظر أيضا : هيدجر ، ما الفلسفة ؟

Quoted from Leclerc, op. cit., p. 17.

بأن المشكلة هى : ما الموجود بهذا المعنى ؟ وتساؤل أرسطو عن « ما الموجود ؟ هو بالطبع تساؤل عن ماهية هذا الموجود أو طبيعته ، وعلى هذا ، يمكن القول بأن المشكلة الميتافيزيقية عنده هى مشكلة اكتشاف « طبيعة الموجود بهذا المعنى » . ومن ثم ، نستطيع أن نعيد صياغة عبارة ويتهد على النحو التالى : المشكلة هى أن نكتشف طبيعة واقعة كاملة تامة .

ويعنى ويتهد بالواقعة الكاملة التامة ما عناه أرسطو « بهذا الذى يكون موجودا بهذا المعنى ، فالمشكلة فى نظر أرسطو – هى : ما الموجود بهذا المعنى؟. وعبارة « بهذا المعنى » تشير الى الموجود بمعنى « الأوسيا » فبذلك يعنى الموجود أو الموجود الفعلى بأكمل معناه . « الاوسيا » اسم مشتق من الفعل اليونانى einei فعل الكينونة . وهى كلمة تجمع بين تجريد « الموجود » كما يعبر عنه بالكلمة « موجودية » وتقوم أو عينية الفرد الجزئى ؛ ذلك هو المعنى الخاص الدقيق لكلمة « أوسيا » فى ميتافيزيقا أرسطو (١٠٤) . فهو مصطلح يطلقه أرسطو على ذلك الكيان الجزئى أو الشىء الفردى الذى يوجد وجودا فعليا بكل ما فى الكلمة « يوجد » من معنى وهو لايطلق – كما يقول جلسون – على الانسان فى ذاته ، وانما يطلق ليدل على هذا الانسان المفرد الذى يمكن أن أسميه بيتر أو جون (١٠٥) .

ان هذا هو ما يقصد بالضبط ويتهد من عبارة « واقعة تامة كاملة » ، والتى قال عنها – فى هامش (١٠٦) من هوامش « مغامرات الأفكار » – أنها ترجمة لعبارة أفلاطون اليونانية to pantelos onti وقد استخدم ويتهد فى الترجمة كلمة act (= واقعة ، ولم يستخدم كلمة being « = موجود» لكى يؤكد أن ما يقصده هو شىء واقعى عينى جزئى . بعكس كلمة being التى ينتابها الغموض فيمكن أن تفهم على أنها تدل على موجود عينى ،

---

(١٠٤) Gilson, Being and some Philosophers Toronto, 1949, p. 42.

(١٠٥) Ibid.

(١٠٦) AI, p. 203.

لكن من الممكن أيضا أن يكون لها معنى خاصية عامة تشمل وتعم جميع الاشياء الموجودة (١٠٧) ٠

أذن ، يتفق ويتهد مع أرسطو فيما يتعلق بموضوع المشكلة الميتافيزيقية النهائية أو القصوى ، فهى ـ عندهما ـ مشكلة تحديد طبيعة « هذا » الذى يكون « موجودا كاملا تاما » ، الكيان الذى يوجد على نحو تام ٠ وفى العبارة التى أوردها لأرسطو ، نتبين أن ما يقصده هو أن المشكلة الميتافيزيقية الخالده هى مشكلة طبيعة الموجود ، لكن ليس هو الموجود بما هو كذلك ، وانما الموجود بمعنى الموجود الكامل التام ، بمعنى « الأوسيا » ، وهذا هو مدار اختلافه مع افلاطون ، ذلك لانه يذهب الى أن « هذا » الموجود التام ، الذى هو الاهتمام الأول للميتافيزيقا وموضوعها الاساسى ، ما هو الا شىء جزئى ، ويوجد وجودا فعليا ، ولا يمكن أن يكون ـ كما رأى أفلاطون ـ « صورة » أو « صورا » لأن « الصور » فيما يقول أرسطو معارضا أفلاطون ـ هى صور لشىء ما ، فهى بذاتها ليست أشياء موجودة على نحو فردى ، أى أن الصور لا توجد الى بوصفها صورا للاشياء التى هى الموجودات التامة ، تلك الأشياء التى لا يكون وجودها وجودا معتمدا أو مفتقرا الى شىء آخر ، كما هو حال وجود الصور ٠

ويذهب ويتهد أيضا الى أن ادراك هذه الحقيقة وهى : أن الأشياء الموجودة وجودا تاما والتى هى الاهتمام الأول للبحث الميتافيزيقى ، ادراك على جانب كبير من الاهمية ، يجب وضعه فى الحسبان اذا ما أريد للبحث الا يضل السبيل منذ البداية ٠ وقد ترتب على ذلك أنه قرره « مبدأ أنطولوجيا » فيقول : « ان المبدأ الأرسطى العام مؤداه أنه ليس هناك شىء سوى الأشياء التى هى فعلية ، فما عداها ليس ثمت شىء ، سواء بالفعل أو بالقوة » (١,٨) ٠

ان ويتهدهنا يستخدم عبارة « الاشياء التى هى فعلية » بدلا من العبارة

---

(١٠٧) Gilson, op. cit., p. 2-3.

(١٠٨) PR, p. 54.

التى سبق أن أوردناها وهى «الواقعة التامة الكاملة» . ففى « التطور وعالم الواقع » يستخدم كلمة « فعلى » صراحة للدلالة على هذه الأشياء الجزئية . ولكى يوضح استخدامه يشير الى أن ديكارت فى التأمل الأول من « تأملاته فى الفلسفة الاولى » يستخدام « الشيء الحق » res vera بنفس المعنى الذى يستخدم فيه ويتهد كلمة « فعلى » . انه يعنى « الوجود الفعلى » existence بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ، لايتجاوزه شيء آخر (١٠٩) ، أى انه ليس ثمت شيء آخر يقع وراء الأشياء الفعلية . وعلى هذا ، فهذه الاشياء هى الموجودة بحق ، وما عداها معتمد عليها ومشتق منها بالتجريد (١١٠) ، مثل وجود الصور والشخصيات الخيالية والافكار ... الخ .

ان المبدأ الانطولوجى الذى يقول ان الأشياء الفعلية actual entities هى وحدها الموجودة ، ليست مجرد تحصيل حاصل ، وانما يعنى أن الوجود بالمعنى الكامل للكينونة أو الوجود هو الشيء الفعلى ، واللاشيء non-entity هو اللاموجود non-being ـ ففيما عدا الأشياء الفعلية لاشيء ، فالباقى صمت (١١١) . ويتهد يعترف بوجود أنماط أخرى من الاشياء أو الكائنات (١١٢) ، لكنه يرى أنها لاتوجد كما لو كانت أشياء مستقلة ، وانما هى ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مشتقة أو مستخلصة من الأشياء الفعلية ، ولا يمكن تخيلها موجودة الا باحالتها الى شيء فعلى معين .

وهذه المبدأ الأنطولوجى يلعب دورا كبيرا ـ وان لم يتخذ صياغة صحيحة ـ عند غالبية الميتافيزيقيين الكبار . فالباحث الألمانى جوتفريد مارتن Gottfried

---

(١٠٩) Ibid., p. 103.

(١١٠) Ibid. p. 101.

(١١١) Ibid., p. 58.

(١١٢) مصطلح entity (شيء . كائن . كيان) عند ويتهد يمكن النظر اليه ـ فيما يقول ـ على أنه يعنى أى شيء يمكن التفكير فيه ، ذلك أن الانسان لايمكن أن يفكر فى لا شيء . والشيء الذى يكون موضوعا للتفكير يمكن أن نطلق عليه اسم كائن أو شيء .

Martin يقول فى تلخيصه الرائع لفلسفة ليبنتس ، ما نصه : « ان الذرة الروحية هى التصور الرئيسى فى أنطولوجيا ليبنتس . فان الواقع كله ـ فى نظره ـ متضمن أو مستغرق فى وجود الذرات الروحية الفردة واحدة واحدة، ذلك لأن الوجود الواقعى لا يكون ممكنا الا بوصفه وجودا فردا لذرة روحية او لتحول من تحولات ذرة روحية فردة . تلك هى القضية الأنطولوجية الأساسية عند ليبنتس » (١١٣) .

ولا يمكن بحال الحط من قيمة وأهمية الصياغة الصريحة للمبدأ الانطولوجى ، لانه يوضح أولا هذا الذى يكون موضوع الاعتمام الاول للميتافيزيقا ، ويحفظه دائما وبوضوح فى مجال النظر . ويساعد ثانيا على منع أختلاط الأنماط الاخرى من الاشياء بالاشياء الفعلية ، أو بعبارة أخرى ـ يساعد على أن نحذر من أن نأخذ الأنماط على أنها من الاشياء الفعلية .

والحق أن ويتهد ـ باعتناقه هذا المبدأ الأنطولوجى وعده أساسيا فى فلسفته ـ يعارض صراحة النزعة الذاتية المتطرفة التى جاء بها الى الفلسفة الحديثة ديكارت ، وهى تلك النزعة التى مؤداها انه ما من شىء يقينى الا ما أجريه تجربة ذاتية . لكن ثمت صعوبة تواجه القائلين بهذه الوجهة من النظر وهى : كيف يمكن لنا ان نتقدم أو ننقل من تجربتنا الذاتية الى الموجودات الخارجية ؟ أو كيف يتسنى للانسان مثلا أن يستدل ـ على نحو سليم ـ وجود الأشياء الخارجية من الادراك الحسى ؟ . هذه صعوبة رأى البعض أن حلها لا يكون الا بالالتجاء اللاعقلى الى العمل أو ما أطلق عليه سانتيانا الايمان الحيوانى animal faith .

لكن ويتهد راى فى المبدأ الأنطولوجى قضاء على هذه الصعوبة ، لانه لا يمكن بناء على هذا المبدأ لادراكاتنا الحسيه أو انطباعاتنا الحسية ، أن

---

(١١٣) Martin, G., Science moderne et Ontologie traditiounelle, op. cit., p. 9.

تنتج بقوة الذهن الخلاقة » • (اذا جازلنا استخدام اصطلاح هيوم) ، ولانما يجب أن تستمد من شيء أو كائن فعلى معين • بعبارة أخرى ، ان ادراكاتنا الحسية أو احساساتنا عموما لا يمكن ان تكون كلها وبتمامها ، تنظيما ذاتيا يرجع الى الذهن أو العقل وحده ، لأنها لو كانت كذلك ، فمعناه أنها جاءت الى الوجود من اللامكان • وهذا مستحيل تبعا للمبدأ الانطولوجى • يقول ويتهد : « وفقا للمبدأ الأنطولوجى ، ليس ثمت شيء يطفو فى العالم من اللامكان nowhere ، ذلك أن كل شيء فى العلم الفعلى قابل للرد الى كائن فعلى معين » (١١٤) • وانه لتناقض فى الحدود ، القول بأن واقعة مفسرة معينة تطفو فى العالم الفعلى وتخرج اليه من لاكائن ، ذلك أن اللاكائن هو لاشيء فكل واقعة مفسرة explanatory fact تشير الى فاعلية او نشاط شيء فعلى (١١٥) • وعلى هذا ، فجميع ادراكاتنا وتصوراتنا ، وكل احساساتنا وأفكارنا (التى هى الوقائع المسرة ، أى الأسباب) • لابد — فى اى تحليل كامل — ان تشتق من كائنات فعلية أخرى ، ذلك لأنها لا يمكن أن تتولد ذاتيا ••

ان مضمون هذا المبدأ الأنطولوجى لفى اتفاق تام مع الفروض السابقة الضمنية التى نسير على هديها فى حياتنا وافعالنا • وكما قال ويتهد : ان الادراك العام common sense للانسانية يتصور أن كل خواطره أو افكاره notions تشير فى النهاية الى أشياء فعلية ، أو كما قال نيوتن • تشير الى « موضوعات محسوسة » (١١٦) • وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة يرى خلاف ذلك الفرض السابق ويذهب الى ما يقابله ، فانه متضمن مع ذلك فى فلسفاتهم ويضرب ويتهد بديكارت مثلا على ذلك ، ففى اعتقاده أن المبدأ الأنطولوجى متضمن فى الكوجيتو الديكارتى ، لان تصورنا لاى مجهول

---

(١١٤) PR, p. 345.

(١١٥) Ibid., p. 63.

(١١٦) Ibid., p. 99.

أو صفة يفترض أن ثمت شيئا أو جوهرا ننسب اليه هذا التحول أو هذه الصفة (١١٧) وبذلك لايتسق ديكارت مع نزعته الذاتية التى تسود تفكيره وكذلك الأمر بالنسبة للوك ، فهو لايتسق مع نزعته الحسية الذاتية التى نجدها فى مذهبه الذى مؤداه ان للاشياء الخارجية « القدرة » على احداث ولنشاء أفكار حسية فيها ٠

لكن لوك فى مذهبه هذا ، يتفق اتفاقا تاما مع المبدأ الأنطولوجى ٠ ذلك أن ويتهد يقول ما نصه : « ان المبدأ الأنطولوجى ما هو الا توسيع وامتداد لمبدأ عام وضعه جون لوك ٠٠٠ عندما ما قرر ان « القوة » هى « جزء كبير من أفكارنا المعقدة عن الجوهر » ٠ لكن فكرة « الجوهر » تحولت الى فكرة « الكائن الفعلى » وتحولت فكرة « القوة - Power الى المبدأ الذى يقول بان أسباب الأشياء يجب أن توجد دائما فى الطبيعة لكائنات فعلية محدده ٠٠٠ وعلى هذا ، نستطيع ان نلخص المبدأ الانطولوجى على النحو التالى : حيث لاكائن فعلى ، عندئذ لا سبب » (١١٨) ٠

ان هذا المبدأ لعلى جانب كبير من الأهمية والخطورة فى كل مشروع فلسفى بما هو كذلك فهذا المشروع هو محاولة لاكتشاف « الاسباب » النهائية للأشياء أو الكائنات الفعلية وحسب المبدأ الأنطولوجى يجب ان نلتمس هذه الاسباب وتكتشف فى « الطبيعة المركبة لكائنات فعلية محددة » ، أى أن هذه الكائنات أو الأشياء الفعلية نفسها تجسد « الاسباب » التى تبحثها الفعلية التى تؤلف المشكلة الاساسية للميتافيزيقا ٠ وعلى هذا ، فالافكار التى على أساسها نتصور طبيعة الاشياء أو الكائنات الفعليـة يجب أن تشتق من الكائنات الفعليه نفسها ٠ بذلك يتضمن المبدأ الأنطولوجى تفنيدا لأى مذهب ذاتى كما هو واضح فى مذهب ديكارت والتجريبية الانجليزية وويتهد يعتنق

---

(١١٧) Ibid., p. 54-5.

(١١٨) Ibid, P: 25

– بالتالى – وجهة النظر الموضوعية التى سادت أيام اليونان . ومن ثم يقبل ويتهد أيضا – الميتافيزيقا بوصفها البحث الفلسفى الأساسى (١١٩) .

(ح)

الميتافيزيقا عند ويتهد هى ذلك البحث الذى أطلق عليه أرسطو اسم « الفلسفة الأولى » فهو يوافق على ما تتضمنه هذه العبارة ، أى ان الميتافيزيقا فلسفة فى ذلك الجانب الذى تهتم فيه « بالمبادىء الأولى » ، أو « بالاسئلة الأولى » أو « بالمشاكل الرئيسية والاولية » وهى المشاكل التى تتعلق بطبيعة الواقعة الكاملة التامة » وبالموجود الموجودى ontos on (أو الموجود هو كذلك) : فالمشكلة النهائية هى أن نتصور واقعة تامة . المشكلة هى : ما هذا الذى يكون موجوداً بهذا المعنى ؟ وقد قلنا ان الميتافيزيقا جانب من جوانب الفلسفة ، لأن ويتهد يستخدم مصطلح « فلسفة » كما لو كان جنسا يقسم الى أنواع ، فالسفة مبحث يقسم أقساما فرعية ؛ مثل الميتافيزيقا ونظرية المعرفة وعلم العالم (الكسمولوجيا) والاخلاق ، وعلم الجمال الخ .. ومعنى هذا أن الفلسفة ليست مجرد اصطلاح عام يطلق على مجموعة من المباحث المتشابهة ، رغم استقلالها واكتفائها بذاتها ، بل على العكس ، يرفض ويتهد الرأى الذى يقول ان هذه المباحث المتعددة مستقل بعضها عن بعض ، ويذهب الى أنها جميعا معتمد بعضها على بعض . وهى أجزاء أو جوانب لمبحث واحد . والميتافيزيقا هى أكثر هذه الجوانب أساسية وأهمها جميعا .

فالميتافيزيقا أساسية للمحاولة الفلسفية بأسرها ، لأن التصور الضمنى عن « الواقعة التامة » أو « الموجود الموجودى » يحدد – فى نهاية التحليل – الإجابات التى تطرح وتلقى بصدد جميع المشاكل الخاصة الأخرى ، مثل مشاكل المعرفة والحقيقة والحكم والقيمة والخير والجمال والفضيلة والواجب

---

(١١٩) Leclerc, op. cit., p. 28.

والتنظيم الخ .. ففى كل فروع الفلسفة أو أقسامها الفرعية ، هناك جانب معين ينال تأكيدا أكثر من غيره من الجوانب ويعالج باهتمام خاص وعناية شديدة ، وثمت تسليم — ضمنى أو صريح — بالاتصال أو الاعتماد على الجوانب الأخرى .

واهتمامنا هنا منصب على تصور وايتهد للميتافيزيقا ، ذلك الجانب من جوانب الفلسفة ، والذى يتميز بأن المشكلة الرئيسية فيه هى : أن يتصور الانسان واقعة تامة . ولقد أشار وايتهد — كما سبق أن بينا — الى « اننا لن نستطيع تكوين مثل هذا التصور الا على أساس أفكار أساسية تتعلق بطبيعة الواقع » . وعلى هذا ، فلكى نتصور واقعة تامة كاملة او موجود موجودى ، يجب أن نكتشف « الأفكار الاساسية » المناسبة أو الصالحة . لكن هذا الاكتشاف ليس شيئا مختلفا : فمحاولة اكتشاف الافكار الاساسية المناسبة هى محاولة تصور طبيعية « واقعة تامة » . وهذه المحاولة هى ذلك الجانب من الفلسفة الذى هو الميتافيزيقا . ولذلك يقدم وايتهد التعريفين التاليين للميتافيزيقا ، الأول أورده فى « التطور وعالم الواقع » وهو « الفلسفة التأملية هى محاولة بناء مذهب أو نظام من الأفكار العامة يأخذ بعضها برقاب بعض وبينها صلات منطقية ضرورية ، يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيرا لكل عنصر من عناصر تجربتنا » (١٢٠) . أما التعريف الثانى فهو الذى أورده فى « الدين يتكون » ، ويقول فيه « أعنى بالميتافيزيقا العلم الذى يحاول أن يكتشف الأفكار العامة المتصلة — أتصالا ضروريا لامحيص عنه — بتحليل كل شىء يقع أو يحدث » (١٢١) .

فى التعريفين نجد أن الميتافيزيقا هى محاولة اكتشاف الأفكار العامة ونجد أن وايتهد يحدد — وخصة فى التعريف الأول — ما يعنيه بالأفكار الاساسية

---

(١٢٠) PR, p. 3.

(١٢١) Whitehead, Religion in the Making, Cambridge Uni- Press, 1926, p. 72 note (PR) — سنشير اليه

تحديدا دقيقا للغاية ، فهذه الأفكار لابد أن تكون عامة ، لأنه سيتسنى لنا أن نفسر بواسطتها كل عنصر من عناصر تجربتنا » ، بل وأكثر من هذا لابد أن تكون متسقة أو مترابطة « يأخذ بعضها برقاب بعض » ، ومنطقية ، وضرورية ، وتبنى فى نسق • وعلينا الآن تفصيل ذلك :

ما الذى كان يعنيه ويتهد « بالافكار العامة » ؟ • ان توضيحنا لما يقصده ويتهد بالأفكار العامة سيلقى ضوءا – بالتالى – يوضح للخصائص الاخرى مثل للضرورة والاتساق ، لانها مترتبة على عمومية الأفكار • لكن لابد أن يكون واضحا أن موضوع اهتمام الميتافيزيقا ليس هو « الأفكار العامة » بما هى كذلك ، فكل ضرب من ضروب المعرفة التصورية ، والعلم بأسره ، ينطوى على أفكار عامة – ولقد أشار رويتهد الى ذلك ، حين قال : « ان الخطوة الأولى فى العلم والفلسفة اتخذت حينما أدرك أن كل عمل مطرد routine يمثل أو يجسد مبدأ يمكن تجريده من تجسداته الجزئية » (١٢٢) •

ويقصد ويتهد بالعمل الروتينى هنا واقعة أو حادثة • والمهم أن الوقائع أو الحوادث تكشف عن خصائص عامة ، بمعنى أنها ليست خاصة بهذه الوقائع دون تلك ، وانما يمكن أن تتجسد وتتمثل فى وقائع أخرى • وهذه الخصائص العامة ، أو المبادىء ، قابلة لأن تتصور ، وأن « تندرج فى فكرة » •

بعد ذلك يشير ويتهد الى أن الفلسفة والعلم « كليهما يهتم بفهم الوقائع الفردية بوصفها توضيحات لمبادىء عامة • والمبادىء تفهم تجريدا ، والوقائع تفهم فى تجسيدها للمبادىء » (١٢٣) • ومعنى هذا أن الفلسفة والعلم كليهما فى أساسه محاولة لفهم الأشياء على أساس المبادىء العامة • هذا الفهم على أساس المبادىء العامة هو – فى مذهب ويتهد – النزعة العقلية فى جوهرها

---

(١٢٢) AI, p. 180-1.
(١٢٣) Ibid., p. 179.

وأساسها انه هو الذى يؤلف النزعة العقلية ذلك أن النزعة العقلية هى البحث عن «الأسباب» عن «الأصول»·وهذه هي المبادىء العامة التى تظهرها الاشياء وتكشفها · وعلى هذا ، فأى شىء – سواء كن كائنا أو حادثة – يفهم فهما عقليا عندما تدرك وتميز المبادىء أو الأسباب التى يجسدها · بعبارة أخرى . بتمييز المبادىء نفهم ، ونستطيع أن نفسر لماذا – ولأى الاسباب – تكون الاشياء على ما هى عليه ، والأحداث تقع على نحو ما تقع عليه ·

ان الوقائع التى هى موضوع بحث الميتافيزيقا هى الوقائع التامة الكاملة . هى الموجودات ، هى ما عبر عنه ويتهد بمصطلح « الكائنات الفعلية » · ومحاولة الميتافيزيقا هى أن تفهم طبيعة وقائعها ، أعنى الكائنات الفعلية . على أساس المبادىء العامة التى تجسدها ، بما هى كائنات فعلية · معنى هذا أن الميتافيزيقا تحاول أن تفهم طبيعة كائن فعلى على أساس من مبادئه العامة أو خصائصه العامة التى تشترك مع كل الكائنات الفعلية · تلك هى الخصائص أو المبادىء العامة للكائنات الفعلية ، التى تؤلف طبيعته أو ماهيتها ·

والعموم الكامل لخصائص او مبادىء الكائنات الفعلية التى تتخذها الميتافيزيقا موضوعا لاهتمامها ، لابد أن يلاحظ بعناية ، لان الكائنات الفعلية تكشف أيضا عن خصائص أو مبادىء كثيرة ذات درجات متغيرة من العموم المحدود · وهذه المبادىء أو الخصائص العامة المحدودة هى تلك التى تحدد المميزات الخاصة للانماط والمجموعات المتعددة من الكائنات الفعلية ، وهى تلك التى تؤلف موضوعات العلوم الخاصة · وبعبارة أخرى نقول ان ويتهد يرى أنه الى جانب الخصائص أو المميزات الخاصة للكائنات الفعلية ، هناك خصائص عامة لهذه الكائنات تميزها بما هى كائنات فعلية ، وهى التى تؤلف طبيعتها بوصفها كائنات فعلية ·

ولأن الميتافيزيقا تهتم أولا وأساسا بهذه الخائص العامة للكائنات الفعلية ، فان استخدام ويتهد المصطلح « ميتافيزيقا » والصفة « ميتافيزيقى »،

ذو صلة بهذه الخصائص ويتعلق بها ، فهو يقرر صراحة : « أن الميزات الميتافيزيقية لكائن فعلى – بالمعنى الدقيق لكلمة « ميتافيزيقا » – لابد أن تكون هى تلك الميزات التى تطبق على جميع الكائنات الفعلية » (١٢٤) .

وعلى هذا ، فويتهد يعرف الميتافيزيقا بأنها دراسة الخصائص أو الميزات العامة للكائنات الفعلية ، أو بأنها دراسة الكائنات الفعلية بما هى كائنات فعلية . وهذه الصياغة الأخيرة أوضح من التعريف التقليدى للميتافيزيقا والذى يقول بأنها دراسة « للموجود بما هو موجود » ، ذلك أنها صياغة تستبعد الغموض الذى يلف المصطلح « موجود » . فضلا عن أن عدم أخذ ويتهد بالمصطلح « موجود » ، قد جنبه صعوبة وقع فيها أرسطو وجر وراءه اليها فلاسفة آخرون طوال تاريخ الفلسفة الغربية ، نتيجة توحيدهم بين «الموجود» بمعنى « الأوسياء » (الجوهر) أو الشىء العينى ، و « وجود الأشياء » بمعنى موجوديتها أو ماهيتها .

وكما سبق أن ذكرنا ، ان محاولة اكتشاف طبيعة الكائنات الفعلية هى – عند ويتهد – محاولة « تصور » هذه الكائنات . وهذا لا يمكن أن يتم الا على أساس « أفكار أساسية » معينة ، أى أن المحاولة هى محاولة اكتشاف « الأفكار » المناسبة . أما المنهج الذى يستخدم فى هذه المحاولة فسنعرض له فى النقطة التالية . انما المهم هنا هو أن نلاحظ أن المشكلة الميتافيزيقية – فى نظر ويتهد – هى أن نكتشف الافكار التى هى أفكار صحيحة ، وصادقة ، و « ملائمة » أو « مناسبة » . ولذلك ، فمن الضرورى أن نعرف أى نوع من الأفكار توضح موضع التساؤل ، وما هى المعايير التى على أساسها ينبغى أن تدرك .

والميتافيزيقا – عند ويتهد – تحاول أن تبنى مذهبا أو نظاما system يضم هذه الأفكار العامة . والميتافيزيقا لابد أن تؤلف مذهبا ، لأن الأفكار

---

(١٢٤) Pr, p. 126.

التى تبحث عنهـا يجب أن تكون مترابطة ومتعلق بعضها ببعض تعلقـا ضروريا وهذا التعلق والترابط المتبادل الضرورى بين بعضها وبعض ، هو ما عبر عنه بالاتساق أو الاحكام coherence ففكرة « المذهب » وفكـرة « الاتساق » هما عند ويتهد فكرتان متضايفتان ، متلازمتان ·

فاتساق الأفكار فى مذهب يؤلف أهم المعايير وأكثرها أساسية ، لا فى الميتافيزيقا فحسب ، بل وأيضا فى كل محاولة عقلية · وهذا ما يقرره ويتهد صراحة حين يقول : « ان متطلب أو شرط الاتساق ، هو أكبر ضمانة للسلامة العقلية rationalistic sanity (١٢٥) ، أى للتفكير العقلى السليم . ذلك لأن الاتساق فى الافكار ملازم للنزعة العقلية بما هى كذلك . ومحايث فيها ، فبدونه لن يكون ثمت فهم عقلي صحيح ودقيق ابدا ·

وتتضح أهمية الاتساق فى الافكار ، اذا نظرنا الى نقيضه ، أى الى « عدم الاتساق incoherence فعدم الاتساق هو التفكك أو الانفصال العشوائى arbitrary disconnection يقصد بالانفصال العشوائى أن الافكار أو المبادىء ليس بينها علاقة متبادلة أو ارتباط وثيق داخلى ، أى ان كلا منهما لا يستغرق ولا يتضمن الآخر · وعلى هذا ، فلا يمكن أن تدخل فى نظام ، ذلك لأن معنى « الانفصال العشوائى » بين الافكار هو أنه ما من مبدأ عام يمكن بواسطته أن يلتئم شملها ، وأن يترابط بعضها ببعض · والكلمة « عشوائى » تؤكد انه ما من « سبب » هناك للانفصال بين الافكار بعضها وبعض ، ذلك لانه لو قدمنا مثل هذا السبب أو المبدأ ، لكان لزاما علينا أن نظهر ونكشف علاقات الافكار المتبادلة ، وبالتالى لابد أن ننكـر عدم اتساقها ، وانفصالها بعضها عن بعض · يتضح من هذا أن عدم الاتساق : هو الذى يصيب المحاولة العقلية أو السعى العقلى كله بالاخفاق ، وهو لايعنى سوى الاخفاق فى الفهم العقلى ، أو على الاقل هو لايعنى الا فهما جزئيا · وان قبول عدم الاتســاق هو ماهيـة « النزعة اللاعقليـة » وجوهرهـا ·

---

(١٢٥) Ibid., p. 7.

وبعبارة أخرى نقول : ان للنزعة العقلية لا تكون الا عندما يكون هناك قبول أو أخذ ــ صريح أو ضمنى ــ بالانفصال العشوائى بين المبادىء ، « لانفصال بلا سبب » • النزعة اللاعقلية تتضمن أن « الأسباب » أو المبـادىء العامة . يمكن الحصول عليها أو الوصول اليها • وهذا هو لب المذهب الوضعى • هو الاساس الذى تعتمد عليه الوضعية فى استبعاد الميتافيزيقا • فبسبب النزعة اللاعقلية التى تكمن فى صميم المذهب الوضـعى ، يهاجم ويتهد الوضعية بوصفها خيانة للفلسفة والعلم على السواء (١٢٦) • ويتضح من هـذا كله أنه لا يمكن أن يكون ثمت دفاع « عقلى » عن « النزعة اللاعقلية » •

يقول ويتهـد : « ان عـدم الاتساق فى الميتافيزيقا هو الانفصـال العشـوائى بين المبـادىء الأولى • ففى الفلسفة الحـديثة هناك ــ عند ديكارت ــ ضـربان من الجـوهر : جسمـانى وعقلى ، يوضحـان عـدم الاتسـاق • فليس ثمت سبب ــ فى فلسفة ديكارت ــ يبين لمـاذا لا يكون هناك جوهر واحد جسمانى فقط ، أو جوهر عقلى فقط » (١٢٧) •

اذن ، الاتساق عنصر هام فى الميتافيزيقا ، لأن الميتافيزيقا بحث عن « المبادىء الأولى » ، أى أنها بحث عن « الأسباب القصوى » ، وعلى هذا فالميتافيزيقا نزعة عقلية • وهذه هى النقطة التى يوضحها ويتهد بقوله : « ان الايمان بالعقل ثقة بالطبائع القصوى للاشياء ، والتى تتآلف وتنسجم على نحو تستبعد معه العشوائية » (١٢٨) • وفى موضع آخر يوضح النقطة نفسها بعبارات مختلفة ، فيقول : « أن نخفق فى العثور ــ فى التجربة ــ على أية عناصر لا تقدر على الظهور بوصفها أمثلة لنظرية عامة ، هو أمل النزعة العقلية • وهذا الأمل ليس مقـدمة ميتافيزيقية • انه الايمان الذى يؤلف الدافع الى البحث فى جميع العلوم ، بما فيها الميتافيزيقا » (١٢٩) •

---

(١٢٦) Leclere, op. cit., 35.

(١٢٧) **PR**, p. 8.

(١٢٨) Whitehead, **Science and the Modern World**, Cambridge, 1926, p. 23 (SMW) سنشير اليه بـ

(١٢٩) **PR**. p. 57.

هذا « الأمل » . أو هذه « الثقة » أو هذا « الايمان » . ليس مقدمة يمكن أن تبدأ منها النظرية الميتافيزيقية. وانما هو مثل أعلى يسعى الى التحقق . لأنه كامن فى النزعة العقلية بما هى كذلك • ومعنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك محاولة عقلية ، بدون أن تقبل ـ ضمنا أو صراحة ـ هذا الهدف أو المثل الأعلى • وواضح أن الانكار أو الرفض « العقلى » له . لابد أن يكون متناقضا مع نفسه •

ويذهب ويتهد « الى أنه ما من كائن أو شىء يمكن تصوره مجردا من نظام الكون • ووظيفة الفلسفة التأملية هى أن تكشف هذه الحقيقة (١٣٠) »، ذلك أن ترابط الاشياء بعضها مع بعض يتضمن أن الافكار التى بواسطتها يمكن تصور هذه الأشياء ، لابد أن تكون مترابطة هى أيضا بعضها مع بعض • وعلى هذا ، فويتهد ينظر الى الاتساق ـ كما يستخدمه هنا ـ على أنه يعنى أن الأفكار الأساسية يفترض كل منهما الآخر ، لدرجة أننا لو قمنا بعزلها ، فانها تصبح فارغة من المعنى •

ان النقطة المهمة هى أن الأفكار الميتافيزيقية هى ـ كما رأينا ـ تلك الأفكار التى تتميز بعموم كامل ، ومن ثم ، فلا يمكن أن تكون أفكار أخرى أكثر عموما منها • وعندما نهتم بأفكار أقل عموما ، كما هو الحال فى العلم مثلا ، فعندئذ لن يتحقق الاتساق الا بأفكار اكثر عموما تقوم بتوحيد الأفكار الأخرى وتضمها فى مذهب ، وبذلك يكون « الاتساق » هو المتطلب الأساسى لبناء مذهب ميتافيزيقى •

وبادراك أهمية الاتساق فى الميتافيزيقا • يتضح أن النظام من الأفكار لابد أن يكون « منطقيا » فويتهد يذهب الى أن للمصطلح « منطقى » معناه العادى ، الذى يشمل الاتساق « المنطقى » أو عدم التناقض . وتمثيل الأفكار المنطقية العامة فى أمثلة نوعية خاصة ، ومبادىء الاستدلال المختلفة (١٣١) •

---

(١٣٠) Ibid., p. 3.

(١٣١) Ibid. pp. 3-4.

ومتطلبات الأفكار الميتافيزيقية أو شروطها الأخرى ، ما هى الا توضيحات للمتطلبات الأساسية التى ذكرناها • وعلى هذا ، يترتب على عموم الأفكار الميتافيزيقية أنها لابد أن تكون ضرورية ، أى إنه بسبب العموم الكامل للخصائص الميتافيزيقية للكائنات الفعلية ، فان هذه الخصائص الميتافيزيقية للكائنات الفعلية (وبالتالى الأفكار التى تعبر عنها) لابد أن تكون كلية universal ، ومن ثم متجسدة بالضرورة فى جميع الأشياء • فهذه الضرورة فى كلية المبادىء الميتافيزيقية هى المقصود من القول بأنها غير ممكنة not ocntnigent فالامكان ما هو الا علاقة تميز المبادىء التى تكون أقل عموما ، أو عموماً غير تام فى كليته ، ذلك أن ضرورة الأفكار الميتافيزيقية تقوم على كليتها •• ومعنى هذا ــ فيما يقول ويتهد ــ هو « أن المذهب الفلسفى لابد أن يكون ضروريا ، « بمعنى أنه يحمل فى ذاته حقه الخاص فى الكلية خلال التجربة بأسرها » • (١٣٢) فالأفكار الميتافيزيقية تحمل حقها الخاص فى الكلية خلال التجربة كلها ، وهو الحق الذى بفضله يمكن لنا أن نفسر العناصر المتضمنة فى التجربة بواسطة هذه الأفكار •

وهذا اختبار للمذهب الميتافيزيقى المؤلف من أفكار عامة ، ونعنى به أن تكون جميع عناصر التجربة قابلة لأن تفسر بواسطة هذه الأفكار • ويقصد ويتهد بالتفسير : « أن كل شىء نكون على وعى به ، بوصفه شيئاً نستمتع به ، أو ندركه ، أو نريده ، أو نفكر فيه • سوف يكون مثلا جزئيا من أمثلة مذهب عام » (١٣٣) • ومعنى هذا أنه مادامت الكائنات الأخرى والحوادث الخ •• ، هى ــ تبعا للمبدأ الأنطولوجى ــ مشتقة من كائنات فعلية ••

---

(١٣٢) Ibid., p. 4.

(١٣٣) Ibid., p. 3.

ومادامت المبادىء الميتافيزيقية هى تلك التى نعم كل كائن فعلى ، فلا بد أن يكون من الممكن اظهار كل شىء بوصفه تجسيدا ومثلا خاصا معينا لنظام من الأفكار الميتافيزيية ، وعلى هذا ، يكون التفسير الفلسفى مكونا لاختبار من اهم اختبارات مطابقة أو كفاية adequacy أى مذهب فلسفى ٠

ومن الواضح أنه لابد لنظام الأفكار الميتافيزيقية أن يكون - على الأقل - قابلا للتطبيق applicable وقابلية النظام الميتافيزيقى للتطبيق تعنى أن بعض عناصر التجربة قابلة للتفسير بواسطته ٠ لكن قابلية تطبيق نظام ما ، لا يتضمن مطابقته أو انه نظام كاف ٠ فرغم قابليته للتطبيق فقد يكون مع ذلك غير مطابق أو غير كاف ، ويخفق بذلك فى تقديم تفسير لبعض العناصر الأخرى من التجربة ٠ وعلى هذا ، يتضح أنه من الضرورى أن يكون المثل الأعلى لأى مذهب ميتافيزيقى هو أن يكون قابلا للتطبيق ، وكافيا أو مطابقا على السواء ٠

ان المميزات - التى عرضنا لها - للأفكار الميتافيزيقية ، تعنى انه لابد أن تكون هذه الأفكار عامة أو كلية تماما ، وضرورية ، ولابد أن تؤلف مذهبا يكون متسقا ، ومنطقيا ، وقابلا للتطبيق ، ومطابقا أو كافيا - هى مميزات تنتج عن قبول المبدأ الأنطولوجى الذى يوضح المشكلة الأساسية وموضوع البحث الميتافيزيى ٠ وبذلك ، تؤلف هذه المميزات المتطلبات التى يجب على أى نسق ميتافيزيقى أن يحققها ، انها لتؤلف المعايير التى تهدى وترشد الى بنائه واقامته ، انها المثل الأعلى الذى يستهدف فى كل محاولة ميتافيزيقية ٠ لكن ويتهد يشير مع ذلك الى أنها لا يمكن أن تتناول وتعالج الا على نحو تقريبى ، ولا يمكن بحال تحقيقها تحقيقا كاملا ، فهو يقول ما نصه : « ان الفلاسفة لا يمكن أبدا أن يأملوا فى أن يصوغوا نهائيا هذه المبادىء الأولى الميتافيزيقية ٠ فضعف الاستبصار وقصور اللغة يقفان حجر عثرة فى الطريق فالألفاظ والعبارات لابد أن تمد نحو عموم غريب عن استخدامها العادى ، ورغم ان مثل هذه العناصر فى اللغة قد جمدت بوصفها

تقنيات technicalities ، فلازالت استعارات تريد أن تقوم بقفزة خيالية » (١٣٤) :

— ٥ —

ان محاولة الميتافيزيقا أن تتصور طبيعة «واقعة كاملة تامة» ، أو طبيعة « الموجود الموجودى » (الموجود بما هو كذلك) ، أو طبيعة « كائن فعلى » ، معناها أن تحاول اكتشاف « الأفكار الأساسية » المناسبة ، انها تحاول أن تبنى نظاما من « الأفكار العامة » • لكن ، كيف يمكن الميتافيزيقا أن تتقدم فى سيرها حتى تصل الى اكتشاف طبيعة « الموجود الموجودى » ، (الاونتوس أون) ؟ ، بأى منهج تحاول أن تكتشف الأفكار العامة ، الخصائص الكلية أو المميزات العامة للكائنات الفعلية ؟ •

فى النقطة السابقة — (جـ) — بينا أن الميتافيزيقا نزعة عقلية • وهذا لا يعنى فى رأى وايتهد أن المنهج الأساسى للميتافيزيقا هو أن تسير ابتداء من المقدمات سيرا استنباطيا ، ذلك أن الفلسفة قد سادتها — كما يقول — فكرة سيئة مؤداها أن منهجها هو الاشارة — على نحو دجماطيقى — الى مقدمات تكون واضحة ومتميزة ويقينية تماما ، وأن تؤسس على هذه المقدمات نسقا من الفكر » (١٢٥) • هذا هو الرأى الذى نادى به ديكارت ، نتيجة لسيادة الرياضة ودورها الأساسى فى العلم الفيزيائى ، ونتيجة النظر الى الرياضة على أنها نموذج أعلى للتفكير الدقيق اليقينى • ولقد ذهب ليبنتس أبعد من ديكارت فى هذه الفكرة حين نادى واقترح « حسابا كليا » لكن وايتهد يرى « أن الفلسفة قد ضلت نتيجة اتخاذها الرياضة نموذجا أعلى حاولت أن تنسج على منواله » ، واعتنقت نتيجة لذلك « تقويما باطلا زائفا

---

(١٣٤) Ibid., p. 4.

(١٣٥) Ibid, P. 10

لدور المنطق ووظيفته بشأن اليقين وبشأن المقدمات » (١٣٦) • وعلى العكس من ذلك ، يذهب الى أننا لا نملك أفكاراً واضحة ومتميزة يمكن أن نتخذها نقاط ابتداء فى سيرنا : « فالتعبير الدقيق عن الأمور العامة النهائية هو هدف المناقشة لا أصلها (١٣٧) » • والاستنباط المنطقى يقوم على المقدمات ويعتمد عليها ، وهذه المقدمات هى ـ على وجه الدقة ـ ما لا يمكن أن نتقبله على أنه معروف أصلا ، وبالتالى أن نعتنقه على أنه نقاط ابتداء ، لا تقبل الشك أو المناقشة • ويرتب ويتهد على ذلك تأكيده « بأن المنطق الاستنباطى ليست له السيادة الالزامية ، التى تخول له اتفاقا ومواضعة • فعندما يطبق أمثلة عينية واقعية ، فهو منهج أو اجراء يخضــع للتجريب ، ويجب أن يحكم عليه فى النهاية بالبداهة الذاتية لمواضيعه التى عليها جدل issues (١٣٨)

وفى النهاية ، تكون المقدمات هى تلك الأمور التى عليها جدل • وهذا هو ما يود ويتهد اثباته ، عندما يقول : « ان الفلسفة هى البحث عن المقدمات فهى ليست استنباطا » (١٣٩) • ولقد أساء فلاسفة ، مثل ديكارت وسبينوزا ولبنتس ، تصور وفهم المنهج الذى ساروا عليه فى تفكيرهم الميتافيزيقى • فهذا المنهج لم يكن هو المنهج الاستنباطى الذى ساد كتاباتهم ، وانما المنهج الأســاسى كان هو ذلك الذى توصــلوا به الى مقدماتهم • وعندما نفحص تفكيرهم فحصا دقيقا نتبين أن هذه المقدمات هى أبعد ما تكون عن التقرير على نحو دجماطيقى قطعى ، ذلك أن منهجهم الأساسى ـ مثله مثل منهج كبار الميتافيزيقيين الآخرين ـ قــوامه البحث عن « المبادىء الأولى » ، انه المنهج الذى نبحث ونحاول بواسطته ، الوصول الى « الأفكار القصــوى النهائية » التى هى بغية كل باحث •

---

(١٣٦) Ibid.

(١٣٧) Ibid., p. 10.

(١٣٨) Whitehead. Modes of Thought. Cambridge. 1938, p. 144. سنشير اليه بـ

(١٣٩) Ibid., p. 143.

العقل التأملى هو نفسه موضوع لمنهج منظم • فهم قد جردوا العقل من طابعه الفوضوى دون أن يقضوا على وظيفته فى الوصول الى ما وراء الحدود المفروضة (أى قدرته على تجاوز الحدود) ، وهذا هو السبب فى أننا الآن نتكلم عن العقل التأملى بدلا من الوحى أو الالهام • فالعقل يستجيب الى نظام ما هو معقول ، أما « التأمل » فيعبر عن تجاوز أى منهج معين خاص • والسر الذى اكتشفه اليونانيون هو : كيف تكون مقيدا بمنهج حتى فى تجاوزه • انهم لم يفهموا اكتشافهم هذا ولم يدركوه الا بصعوبة بالغة ، لكننا نتميز بأننا لاحظناه اجرائيا فى مدى عشرين قرنا » (١٤٠) • باختصار ، ان « المنهج المنظم » للعقل التأملى هو ــ فى نظر ويتهد ــ يتميز بأنه يتجاوز المناهج الخاصة المحددة •

قلنا أن الميتافيزيقا عند ويتهد هى البحث عن الخصائص العامة للكائنات الفعلية ، ومحاولة اكتشافها ، وأنه بالمبدأ الانطولوجى تجسد الكائنات هذه الخصائص ، والتى يجب ــ تبعا لذلك ــ أن نبحث عنها فى تجربتنا لهذه الكائنات (١٤١) • فلكى نكتشف الخصائص العامة للواقعية الفعلية actuality ، فلا بد أن نستجيب الى التجربة • لكن ، هاهنا تكمن الصعوبات الحاسمة ، لا فيما يتعلق بالمنهج فحسب ، بل وأيضا فيما يتعلق بما يؤلف « التجربة » • فالملاحظة التحليلية لمكونات التجربة المباشرة ليست بالأمر الهين السهل ، بل على العكس ، يجب ــ فيما يقول ويتهد ــ أن نقاوم الزعم الذى يقول بأن مكونات التجربة ــ أيا كانت هذه المكونات ــ قاطعة ، متميزة ، أو قابلة للتمييز •

ولا يهمنا هنا الدخول فى تفاصيل تتعلق بنظرية المعرفة عند ويتهد ، وانما المهم هو أننا ــ فى نظر ويتهد ــ « على غير وعى بأى تحليل قاطع وتام

---

(١٤٠) Quoted from Leclerc, op. cit., p. 43.

(١٤١) Ibid.. p. 6.

وفاعلية «البحث» ليست ــ كما يقول ويتهد ــ شيئا آخر سوى «العقل» أو « التحليل العقلى » reasoning ، انها عقل فى صورتها الرئيسية ٠ فالجانب الأساسى للعقل أو للنزعة العقية لا يتحقق فى الاجراءات أو المناهج الاستنباطية ، وانما هو يتحقق فى فاعلية « البحث » وهذا هو ما يقصده ويتهد عندما يتحدث عن « العقلى التأملى » speculative reason فى مقابل العقل « الاستنباطى » و « التحليلى » ٠ وجانب البحث هذا هو ما يحاول ويتهد اثباته وتأكيده بوصفه أول جانب ، باستخدامه كلمة « تأملى » فى عبارات مثل « العقل التأملى » و « الفلسفة التأملية » ، وعلى هذا ، نستطيع أن نتبين لماذا كتب فى تعريفه للميتافيزيقا ــ وهو التعريف الذى سبق أن ذكرناه ــ يقول : «لفلسفة التأملية هى محاولة بناء مذهب٠٠»و«الميتافيزيقا هى العلم الذى يحاول أن يكتشف ٠٠ » ، فكلمتا « محاولة » و «يحاول» تدلان هنا على جانب البحث والاكتشاف ، وهو أهم عنصر يدخل فى تعريف الميتافيزيقا ، وله الاولوية على غيره من العناصر ٠

ان ما نهتم به هنا هو ما يتضمنه هذا التصور ٠٠ «العقلى التأملى» فيما يتعلق « بالمنهج » ٠ فويتهد يقرر « أن العقل التأملى يجب أن يكون ــ فى ماهيته ــ غير مقيد بالمنهج » ، لأنه هو بطبيعته البحث عن منهج ، كما أنه هو البحث عن « المبادىء الأولى » ٠ وويتهد لا يعنى بذلك أنه ليس هناك منهج ، وأن « البحث » مجرد خبط عشوآء ، وانما يعنى أن المنهج لا يمكن أن يكون اجراء ثابتا محددا ، كما هو حال المنطق الاستنباطى ٠ فالمقدمات أو المبادىء الأولى هى ــ بالضبط ــ الأمور التى عليها جدل ، ولا يمكن الوصول اليها بمنهج استنباطى يفترضها بالضرورة افتراضا سابقا ٠ ولا شك أننا نلاحظ هنا أن ويتهد يأخذ بالحجة القديمة التى تقول بأن المعرفة الجديدة لا ميكن الحصول عليها بمنهج القياس ٠ والمشكلة هى المنهج الذى يمكن بواسطته الوصول الى المبادىء الأولى ٠ والصعوبة هى أن هذه المبادىء الأولى تشمل « مبادىء المنهج » ٠ ويقرر ويتهد « أن اليونانيين اكتشفوا السر الذى مؤداه أن

ونهائى للتجربة المباشرة ، على أساس التفاصيل المتعددة التى تستوعب محدوديتها definiteness » (١٤٢) • و « مكونات التجربة لا يمكن أن تتبين وتتضح الا بعملية صعبة من « التدليل العقلى » لا يهمنا هنا الا الكشف عن طبيعتها فحسب •

ثم يذهب ويتهد الى اننا يجب أن نلاحظ أن عناصر تجربتنا « لاتتضح ولا تتميز الا بقدر قابليتها للتغير variability ، على شرط أن تبقى المدة المطلوبة للأهمية » (١٤٣) ، أى لكى تصبح جديرة بالملاحظة • « فنحن - كما يقول - نلاحظ فى العادة وفقا لمنهج الاختلاف ، فأحيانا نرى فيلا ، وأحيانا لا نرى • والنتيجة هى أن الفيل عندما يكون حاضرا ، فاننا نلاحظه ونراه • فسهولة الملاحظة تعتمد على أن الموضوع الملاحظ ، مهم عندما يكون حاضراً ، وأحيانا يكون غائبا (وعندئذ لا يكون مهما) » (١٤٤) •.

وطالما أن اهتمامنا هنا هو الميتافيزيقا ، فان هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية ، لأنها تعنى أن اكتشاف الخصائص الميتافيزيقية « بالتجربة » تلازمه وتحفه صعوبات معينة • فالعناصر التى قد ميزناها فى التجربة هى المتغيرة ، وهى بالتالى العناصر الممكنة ، أى أنها هى تلك التى ليست بعناصر ميتافيزيقية • فهذه الأخيرة - طالما أنها خصائص عامة وكلية للأشياء ، فهى ثابتة لا تتغير ، وهى بالتالى لم تلاحظ ، « ذلك أن الأمور الضرورية أو الضروريات necessities هى لا متغيرات ، ولهذا السبب تبقى فى خلفية الفكر ، على نحو غامض ومبهم » (١٤٥) ، ومن ثم ، لا يمكن أن نركن

---

(١٤٢) PR, p. 5.

(١٤٣) MT, p. vii.

(١٤٤) PR, p. 5.

(١٤٥) MT, p. vii.

الى الملاحظة البسيطة لكى نكتشفها • فالمنهج الذى يقوم على الملاحظة • وهو الذى يعتنقه التجريبيين — لا ينفع فى ميدان الميتافيزيقا (١٤٦) •

وصعوبة التمييز ليست وقفا على الخصائص العامة أو العموميات generalities الميتافيزيقية وانما نقابلها أيضا فى الخصائص التى هى أقل عموما ، والتى هى موضوع اهتمام العلم • فالتفاصيل السطحية هى وحدها المتميزة تميزا جاهزا من قبل ، تلك التفاصيل التى تنفع فى مجال الحياه اليومية • أما العموميات العلمية والفلسفية ، فلا يمكن اكتشافها « بملاحظة سابقة » antecedent observation (وهى تلك التى تمدنا بالخصائص السطحية) • وانما بالملاحظة التى توجهها نظرية (١٤٧) •

ويرى ويتهد أنه بدون نظرية كهذه ، يستحيل أن نعرف — من بين كل ما هو معطى — البينة evidence المناسبة • وكون البينة مناسبة أمر يعتمد على النظرية التى تسود المناقشة (١٤٨) • وفى غياب النظرية لا تملك كلا من المناقشة العلمية والفلسفية على السواء — معيارا لقياس صدق البينة وصحتها (١٤٩) • وهذا ما نلاحظه فى ميدان العلم فى مذهب « الفرض العامل » Working hypothesis •

وهذا المذهب يصدق أيضا فى ميدان الميتافيزيقا ، فالفلسفة التأملية تجسد — فيما يقول ويتهد — منهج الفرض العامل » (١٥٠) ، بمعنى أن العموميات الميتافيزيقية لا تكتشف الا بالملاحظة التى توجهها نظرية تتعلق

---

(١٤٦) PR. p. 5.

(١٤٧) Leclerc. op. cit. p. 45.

(١٤٨) AI. p. 283.

(١٤٩) Ibid. p. 284.

(١٥٠) Leclerc. op. cit.. p. 46.

بطبيعة هذه الخصائص العامة . ويتهد بقوله « ان الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل » يقرر أن هذا المنهج متضمن فى طبيعة « التأمل » نفسها « العقل التأملى » . والمنهج معقد ، ذلك أن « التأمل » يشير الى جانب خلق النظرية وتكوينها ، فكيف نوجه بنظرية هى من خلقنا ، هى « فرضنا » ؟ ، ومن أين استخلصناها ؟ يجيب ويتهد على ذلك بقوله بأنه « الاستبصار المباشر فى طبيعة المعطى الخاص بنا ، وهو العالم الفعلى ، بما فى ذلك نحن أنفسنا » (١٥١) .

والاستبصار فى العموميات الميتافيزيقية لا يتم الا فى مرحلة متقدمة من مراحل الفكر ، وهو يقوم على أساس مجموعة كبيرة من التحليلات السابقة التى تتضمنها ميادين المعرفة المتخصصة،وهى ميادين العلوم المختلفة (١٥٢). بعبارة أخرى ، نقول ان الاستبصار الميتافيزيقى لا يكون الا بأخذ الحظ الأوفر من العلوم وتحصيل أكبر قدر من تحليلاتها .

والمبادىء الميتافيزيقية العامة والخصائص الجامعة للكائنات الفعلية ، تبنى – كما يقول ويتهد – فى مذهب بواسطة عملية يطلق عليها اسم « عملية التعميم التخيلى » imaginative generaliaztion . وهذه المبادىء هى التى تؤلف « الفروض العامة » التى نستطيع بواسطتها أن نفسر مختلف عناصر التجربة . والفروض تختبر فى هذه العملية من التفسير ، أى أنها تختبر بدرجة قابليتها للتطبيق على التجربة بأسرها . يقول : « ان نجاح التجربة المتخيلة يختبر دائما بقابلية نتائجها للتطبيق على ما وراء المكان المحدود الذى نشأت منه . وبغياب هذا التطبيق الذى يمتد الى ما وراء حدوده ، يظل التعميم الذى يبدأ من الفيزياء – على سبيل المثال – مجرد تعبير من الأفكار بديل ، قابل للتطبيق على الفيزياء . والتعميم الفلسفى . الناجح نسبيا ،، سوف يجد – اذا ما استخلصناه من الفيزياء – تطبيقات على ميادين من التجربة تجاوز الفيزياء » (١٥٣) .

---

(١٥١) MT. p. 103.

(١٥٣) PR. p. 6.

ومنهج « التعقيل التخيلى imaginative rationalization هو ذلك « المنهج المنظم » الذى يسير بواسطته العقل التأملى . ويجب أن نلاحظ ان منهج « التعميم التخيلى » هو فى أساسه قائم على الفرض ، فالبحث الفلسفى والعلمى كلاهما لا يمكن أن يتخلى عن منهج الفرض . أى أن التعقيل التخيلى ، لابد أن ينظر اليه على أنه « فرض » ، ويجب أن يوضع موضع الاختبار والتحقيق أو التثبيت ، بوصفه أكثر عناصر عملية « البحث » أهمية وخطورة .

والمتطلب الأول فى الميتافيزيقا هو السير بمنهج التعميم ، لكى يتحقق ويطبق . واختبار نجاحه هو التطبيق فى مجالات تجاوز المجال المباشر الذى نشأ منه . أو بعبارة أخرى ــ يجب أن تحقق رؤية اجمالية (١٥٤) .

والشرط الثانى لنجاح البناء التخيلى هو البحث الدائب عن أمرين عقليين ، يعد كل منهما مثلا أعلى ، أما أولهما فهو الاتساق ، أما الثانى فهو الكمال المنطقى » (١٥٥) .

معنى هذا أن المنهج العام للبحث الميتافيزيقى هو ــ على وجه الدقة ــ انشاء مذهب من الأفكار العامة ، واختبار هذا المذهب من الداخل بمعايير الاتساق ، والثبات المنطقى ، والضرورة فى الكلية ، ومن الخارج بقابليته للتطبيق ، وبأن يكون كافياً أو مطابقا . وكما يقول ويتهد « ان المنهج الحقيقى للبناء الفلسفى هو أن نبنى مذهبا من الأفكار ، وأفضل مذهب هو ذلك الذى نستطيع بواسطته أن نفسر التجربة » (١٥٦) « ويذهب ويتهد الى أن هذا كان هو المنهج الذى اتبعه جميع الميتافيزيقيين الكبار (١٥٧) .

---

(١٥٤) Ibid.

(١٥٥) Ibid., p. 7.

(١٥٦) Ibid., p. X.

(١٥٧) Ibid., p. 22.

فكل مذهب ميتافيزيقى عظيم ما هو الا محاولة لتصور طبيعة الواقع الفعلى باقامة نظام من الأفكار العامة • وعلى هذا ، فكل مذهب فى تاريخ الفلسفة هو « تجربة تخيلية » ، فى محاولة تصور « الوجود الموجودى » (الموجود بما هو كذلك) « الاونتوس أون » •

وباقامة أو بناء مذهب ميتافيزيقى ، يكون المنهج الذى يجب اتباعه هو « التعميم التخيلى » ، ويجب أن نلاحظ ونضع فى الحسبان ، شروط نجاح البناء الميتافيزيقى • يقول ويتهد : « ونحن نبنى مذهبا فلسفيا ، لابد أن نعطى لكل فكرة ميتافيزيقية أوسع امتداد ممكن ••• ولا يجب أن نحد مدى أو مجال المبدأ الميتافيزيقى الا بضرورة معناه » (١٥٨) : وبالشرط الأخير لا يجد أن تحد الفكرة أو المبدأ الميتافيزيقى الا بضرورة معناه ؛ لا يؤكد ويتهد العموم الكامل للمبدأ ، وبالتالى ضرورته فحسب ، بل يؤكد أيضا اتساق المذهب • فعموم المبادىء الأولى واتساقها ، هما الشرطان الأساسيان فى أى مذهب ، بدونهما لا يعد ميتافيزيقيا •

ولقد قام ويتهد فى المرحلة الأخيرة من تطوره الفلسفى ، ببناء مذهب ميتافيزيقى يحقق فيه الشروط السابقة ، موضوعية الكائنات الفعلية ؛ ومنهجه « التعميم التخيلى » ، وعمل على تحقيقه بتطبيقه على مختلف المجالات •• مجالات التجربة •

ان نزعة ويتهد نزعة عقلية واقعية • وهذه نزعة لا يعتنقها الا انسان يجمع بين جنبيه عقلية العالم وروح اميتافيزيقى ، أو صاحب « عقلى تاملى » – كما يقول ، يحاول باستمرار أن يتجاوز الحدود التى رسمها لنفسه ، أى صاحب « عقل ميتا – فيزيقى » بالمعنى الحرفى للكلمة •

يقول ويتهد : « لقد كان هناك اعتراض يوجه الى الفلسفة التأملية مؤداه

(١٥٨) AI. pp. 304-5.

(١٥٩) PR. p. 18.

أنها طموحة أكثر من اللازم . وكان من المسلم به أن النزعة العقلية هى المنهج الذى يتحقق بواسطته التقدم داخل حدود العلوم الخاصة . لكن تبين مع ذلك أن هذا النجاح المحدود لا يجب أن يشجع على القيام بمحاولات من نحاتنيا بناء نظام أو مذاهب طموحة تعبر عن الطبيعة العامة للأشياء » (١٥٩) .

ومحاولة ويتهد الميتافيزيقية ما هى الا تفنيد لهذا النقد الذى يضر بالعلم والميتافيزيقا على السواء ، وحاول جاهدا أن يستبقيهما معا وأن يحافظ على روح كل منهما .

ومما سبق نستطيع أن نقول مع جوتفريد يمارتن أن ميتافيزيقا ويتهد تجمع بين نظرية المبادىء ونظرية الوجود فالميتافيزيقا ـ منذ أرسطو ـ وهى تعرف اما بأنها بحث فى المبادىء الأولى أو بحث فى الوجود بما هو موجود ، أو بحث فى وجود الموجود الأعلى ، الذى هو الله . فكون ميتافيزيقا نظرية فى المبادىء يتضح ـ على وجه الخصوص ـ فى الفصل العاشر من « العلم والعالم الحديث » ، ففى مستهل هـذا الفصل ينبه القارىء صراحـة بأنه متقدم على الميتافيزيقا ، فان كان ممن يجـدون فى قراءتها صعوبة فعلية أن يترك هذا الفصـل دون قراءة . أما الفصل الحـادى عشر من نفس الكتاب فانه تناول « وجود الله » ، أى أنه فصل فى « اللاهوت الطبيعى » .

والميتافيزيقا بوصفها نظرية فى المبادىء تقوم ـ عند ويتهد ـ على نزعته التفاؤلية المنطقية ، فوأيتهد يفترض وجـود نظام أعلى من المبـادىء ، حتى رغم اعتقاده أن هذا المذهب عصى على الادراك الا على نحو تقريبى . والى جانب هذه النزعة التفاؤلية المنطقية ، نجد اعتقاد ويتهد بتجانس كل ما هو واقعى ، على أساس ما يطلق عليه اسم « فلسفة الكائن العضوى » . فهو يعبر بهذه الفلسفة عن رأيه بأن الكائنات العضوية ليست فقط الموجودات بالمعنى التقليدى ، بل هى أيضـا الالكترونات ، والذرات ، والجـزئيات ، والكائنات الفيزيائية الأخرى . ومعنى هذا أن نفس التصورات ونفس المبادىء تطبق

على مجموع كل ما هو واقعي ، طالما أن كل شيء واقعي ، هو كائن عضوى . ومهمة الميتافيزيقا بوصفها نظرية فى المبادىء ، هى أن تستبعد المبادىء الزائفة التى تسربت الى العلوم أثناء تطورها ، وأن تكتشف المبادىء الصحيحة ، وتعمل على احلالها محل المبادىء المستبعدة .

اما كون الميتافيزيقا نظرية فى الوجود فيتضح خاصة فى مذهبه فى الموجودات الفردية بوصفها كائنات عضوية ، وفى مذهب « الموضوعات السرمدية » ، متصورة بمعنى أفلاطونى . ونظرية الوجود عند ويتهد ترتبط بالتراث الأنطولوجى منذ أرسطو حتى هارتمان فى الفلسفة المعاصرة (١٦٠) .

وهذا كله ينتهى بنا الى تبين كيف أن هذا الانسان العالم:ويتهد ــ ينتمى الى التراث الميتافيزيقى ، وينتسب الى سلالة فحول الميتافيزيقيين ابتداء من أرسطو الى ابن سينا الى كنت ، والى هارتمان ، هذه السلالة التى تجمع بين العلم والميتافيزيقا . فهى تحاول الانتفاع بمنجزات العلم فى تجديد وتأسيس عمود الميتافيزيقا ، ولم تحاول قط الخروج عنه أو كسره .

– ٥ –

فى هذا الفصل عرضنا لأربعة مواقف تتعلق بمسالة الميتافيزيقا والعلم من خلال منظور : الاستبعاد والاستبقاء . الموقف الأول هو موقف المناطقة الوضعيين الذين يستبعدون الميتافيزيقا بوصفها قضايا فارغة من المعنى ، وذلك باسم العلم ومن أجله . والموقف الثانى هو موقف برجسون الذى يقيم

---

(١٦٠) Martin, G., Metaphysics as Scienta Universalis and Ontelogia Generalis, in Leclerc (ed.), **The Relevance of Whitehead**, op. cit., pp. 228-9.

تقابلا بين الميتافيزيقا والعلم ينتهى منه الى الحط من شأن العلم ـ رغم انه لم يستبعده ـ والاعلاء من شأن الميتافيزيقا والعلم ـ بمعناه المجرد ـ من أجل الحفاظ على سلامة الانسان والحيلولة دون استلابه • والموقف الرابع هو ويتيد الذى يعد موقفا نموذجيا ، ذلك لانه يستبقى العلم والميتافيزيقا معا ، فكل منهما يكمل الآخر ، وكل منهما ضرورى لوجود الانسان والحضارة الانسانية بعامة •

خاتمة

التساؤل عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة ، أو ـ بعبارة أخرى ـ الشك فى امكان قيامها ، أمر قديم • فوفقاً لما ما قاله أرسطو : ان الميتافيزيقا كانت منذ قديم الزمان ولا تزال الآن وستظل الى الأبد موضوعا للتساؤل والشك • أى أن الجدال حولها لن ينتهى طالما كان هناك انسان يتساءل : ما الوجود بما هو وجود ؟ • ومن خلال هذا الجدال تنشأ مشاكل تتعلق بالمصطلحات ومشاكل أخرى تتعلق بوجهات النظر العامة •

أما عن مشكلة المصطلحات ، فالميتافيزيقا تعرف عند المتعصبين والمتحمسين لها بأنها مذهب الحقائق العالية • وهنا تفهم « الحقيقة العالية » على أنها حقيقة تكمن فيما وراء الطبيعة ، حقيقة تفارق وتجاوز الطبيعة • وعلى هذا ، فالميتافيزيقا بهذا المعنى لابد أن تهتم بالحقيقة العليا ، أى تتخذ من الله موضوعا لبحثها ، ذلك لأن الله هو الموجود المفارق والذى يجاوز الطبيعة • ولقد رأينا كيف أن هيدجر وهارتمان يتفقان فى ادانة هذا النوع من الميتافيزيقا ، لأنه ينقلب ويصبح وكأنه « أنطو ـ ثيولوجيا » (= أنطولوجيا ـ لاهوتية) • لكن هناك تعريفا آخرا مختلفا ممكناً للميتافيزيقا ، وهذا التعريف الآخر المختلف للميتافيزيقا هو فى الحقيقة أكثر ملاءمة لتاريخ الفكر ، هو ـ بعبارة أخرى ـ التعريف الحق للميتافيزيقا • ففى هذا التعريف ينظر الى الميتافيزيقا من حيث هى اثارة للسؤال : « ما الوجود ؟ • أى أن الميتافيزيقا تعرف ابتداء من وضع السؤال ، ومن ثم فكل اجابة ممكنة عن هذا السؤال تؤخذ على أنها ميتافيزيقا :

ان مسألة المصطلحات هى ولاشك مسألة اتفاقية ، يستطيع كل امرىء أن يتخذ فيها ـ بحرية ـ قراره الخاص • وعلى هذا ، فلا يمكن بحال أن نمنع أحدا أيا كان من استخدام مصطلح « ميتافيزيقا » بالمعنى الأول الضيق ، الذى يقصرها على بحث الوجود الأعلى • لكن مع ذلك يجب على من يستخدم المصطلح بهذا المعنى الضيق أن يكون على بينة من نقطة هامة ، وأن يكون واضحا ازاءها • فكونه يذهب الى أن الميتافيزيقا بهذا المعنى الأول ، مستحيلة ،

أى لا يمكن قيامها ، لا يستتبع اطلاقا أن تكون الميتافيزيقا بالمعنى الوأسع مستحيلة • فلكى يثبت هذه القضية الأخيرة ، يتعين عليه أن لا ينظر الى السؤال : « ما الوجود ؟ » على أنه مستحيل فحسب ، بل يتحتم عليه أيضا أن يعد كل اجابة عن هذا السؤال على أنها مستحيلة •

وهناك بالاضافة الى هذه الصعوبات الاصطلاحية ، اعتراضات تنشأ من ثلاث وجهات للنظر فلسفية • ولكن علينا أن نبين أولا أن القول بأن الميتافيزيقا مستحيلة ، قول اعتنقه فى الغالب الكنتيون الجدد ، لكن هذا القول ان هو الا تفسير خاطىء — كما سبق أن بينا فى الفصل الأول لفلسفة كنت ، وسوء فهم لمقصوده الحقيقى فى مسألة الميتايزيقا بالذات • فليس هناك شك فى أن كنت هاجم بعنف ميتافيزيقا معينة ، هى الميتافيزيقا الدجماطيقية • وانه بسبب هذا الهجوم الذى شنه كنت على الميتافيزيقا الدجماطيقية ، أطلق مندلسون على كنت لقب « محطم الكل » Alleszermalmer • لكن كنت — كما قلنا — لم يهدف أبدا الى استبعاد الميتافيزيقا باطلاق ، وفى جميع معانيها وأنواعها • فبعد أن اخرج « نقد العقل الخالص » كتب « المبادىء الميتافيزيقية الأولى للعلم لطبيعى » ، ولا يمكن لفيلسوف يختار عنوانا مثل هذا لكتاب له • أن يستبعد الميتافيزيقا بعامة ، وبكل معانيها •

ان استبعاد الميتافيزيقا يجىء من ثلاث وجهات للنظر ، هى : التجريبية والتاريخية والتحليلية (١) •

فوجهة النظر التجريبية لا تسلم الا بالعبارات التجريبية — لكن مثل هذه الوجهة من النظر لا يمكن أن يدافع عنها بسهولة كما يظن القائلون بها ،

---

(١) Martin, G., Einleitung in die allgemeine Metaphysik, Koelner Universitätsverlag, 1958, 1958, S. 149.

وانظر أيضا لنفس المؤلف كتابه :

Allemeine Metaphysik, Berlin, W. de Gruyter, 1966, 1

فاعتناق هذه الوجهة من النظر يستلزم تعريف تصور العبارة التجريبية.ومثل هذا التعريف يواجه صعوبات لا يستهان بها • ولقد بين أفلاطون من قبل أن هناك عبارات تتجاوز الاحساسات الجزئية • ففي مقدوري ــ مثلا ــ أن أجمع وأركب ما أراه مع ما أسمعه • لكن هناك ما هو أخطر واعم من ذلك . وهو ما يذهب اليه الدافعون عن مثل هذه الوجهة من النظر من أن العبارات التى تقال عن العبارات التجريبية هى ذات بناء مختلف عن العبارات التجريبية نفسها • فاذا ما أطلق المرء على العبارات الأولى اسم عبارات تجريبية بمعنى واسع ــ فعندئذ لن تعد أسئلة الميتافيزيقا وعباراتها مختلفة عن العبارات التجريبية بالمعنى الواسع •

واخيرا ، يجب أن يكون تصور العبارة التجريبية واسعا بحيث يسمح للعبارات الرياضة أن تدخل فيه وأن تندرج تحته • وعندئذ أيضا لن يستبعد مثل هذا التصور الواسع الفضفاض لوجهة النظر التجريبية ــ لن يستبعد ــ ضرورة ــ الميتافيزيقا •

أما هؤلاء الذين يعارضون الميتافيزيقا من وجهة النظر التاريخية ، فانهم يذهبون الى أنه على الرغم من أن الميتافيزيقا كانت ممكنة فى زمان معين فى التاريخ ، فان امكانية الميتافيزيقا لم تعد قائمة وموجودة فى عصرنا الحاضر • أنهم يعتقدون بأن الميتافيزيقا مرتبطة بزمان معين فى التاريخ ، وأنها الآن شيء من مخلفات الماضى ، ومن بين الدافعين عن وجهة النظر هذه نيتشه ، على الرغم من أن أفكاره فى هذه المسألة يشوبها الغموض وينقصها الأحكام والدقة والتحدد • فنيتشه يفسر الميتافيزيقا بوصفها نظرية تأخذ بوجود عالمين بالمعنى الأفلاطونى الساذج • وهذه النظرة تشبه ما ذهب اليه أوجست كومت فيما يسميه بقانون المراحل الثلاث : الدينية والميتافيزيقية والعلمية • ووجهة النظر التاريخية هذه لا يؤيدها التاريخ نفسه ، لأننا لا نزال ــ فى العصر الحاضر ــ نطلب الميتافيزيقا •وما تزال المباحث الميتافيزيقية تشغل الغالبية العظمى من مفكرى العصر الحاضر •

أما وجهة النظر الثالثة ، فهى التحليلية . والقضية الأساسية التى تقوم عليها هذه الوجهة من النظر ، هى أن الفلسفة كلها ما هى الا نقد للغة ، ما هى الا تحليل للغة فقط . وكان أول داعية لها هو فتجنشتين ، ومن بعده كرنب . لكن وجهة النظر التحليلية هذه لا توجه الا ضد الميتافيزيقا بمعناها الضيق ، أى بوصفها بحثا فى الحقائق العالية . أما الميتافيزيقا بمعناها الواسع ، فمن الصعب أن تتأثر بما توجهه هذه الوجهة من النظر من انتقادات . وليس فى مقدورنا أن ننكر أنه غالبا ما تقع فى اللغة تعبيرات من قبيل التعبير « يوجد » . وتحليل مثل هذه التعبيرات اللغوية ينتمى الى الميتافيزيقا فى معناها الواسع . وهذا ما قام به – على نحو عميق – هيدجر .

وعلى هذا ، فليس ثمت أعتراضات نهائية حقيقية يمكن أن تثار ضد الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، أو – على أى حال – لم توجه بعد مثل هذه الاعتراضات . ولا نريد بقولنا هذا أن ننكر أن مشاكل الميتافيزيقا ، هى من بين تلك المشاكل التى لا تخضع لحلول نهائية ومحددة ، فالأسئلة الميتافيزيقية تتحدى حدود الفكر وحدود اللغة . وسيكون للميتافيزيقا دائما طابع شكى اشكالى ، أى يستثير دواما الشك والتساؤل . وبهذا المعنى يبدو أن كلمات أرسطو تصدق على كل ميتافيزيقا ، ان السؤال الذى اثير منذ القدم ولا يزال يثار الآن ودائما ، والذى هو دائما أبدا موضع الشك ، هو السؤال : ما الوجود ؟

والهدف من استبقاء الميتافيزيقا هو الانسان – هذا الموجود الذى يسأل « سؤال الوجود » – هو حفظ وجوده والحيلولة دون أستلابه واغترابه . ان من يستبعد الميتافيزيقا هو – فى الحقيقة – يرد الانسان الى مستوى واحد من مستويات الواقع ، الا وهو مستوى الموضوعية . بيد أننا لو رجعنا الى تجربتنا الذاتية الخاصة ، لتبينا أن لدينا تجاربه عديدة يصعب ارجاعها وردها الى هذا البعد الموضوعى ، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى تجربه

الحب أو الحرية • ومن هنا نستطيع أن نقول ان فلسفة هارتمان أو يسبرز أو سارتر ليست فى حقيقة الأمر مجرد معرفة ، بل هى تمثل موقفا انسانيا يريد من ورائه الانسان أن يظل مخلصا لذاته ، وألا يسلك الا بوصفه انسانا • وعلى هذا ، فلابد لكل ميتافيزيقا أن تفترض الأخلاق افتراضا سابقا وتبررها ، لا العكس ، كما ذهب كنت • وافتراض الميتافيزيقا للقيم أو الأخلاق واشتمالها عليها هو الاضافة الجديدة التى قدمها الاتجاه الروحى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة على ايدى كل من لافل ولوسن •

ان الموقف الميتافيزيقى هو ذلك الموقف الذى يتخذه الانسان بالضرورة عندما يدرك أن العلم هو من خلقه ، وأن صلته أو علاقته بالوجود هى من نوع آخر غير ما تفترضه المعرفة الموضوعية ، وليس هناك فى تاريخ الفلسفة أى تقدم مطرد ، بل هناك سر مدية مستمرة لنداء الوجود الذى يهيب بكل فيلسوف أن ينصت اليه وأن يستمع اليه • ولابد لكل فيلسوف أن يعود الى « الوجود » ، هذا الأساس الذى لابد أن تتأسس فيه الميتافيزيقا ، أو الأرض الخصب التى تمد جذر شجرة الفلسفة (أى الميتافيزيقا) بالعصارة والقوة اللازمتين لنموها • ولابد أيضا لكل فيلسوف أن يعود الى « الذات » فان ما تكشف عنه الميتافيزيقا انما هو دائما « الانسان » فى علاقته بالوجود • و « الانسان » هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا فللانسان بعد رأسى هو الذى يجعل منه موجودا ميتا ـ فيزيقيا •

اننا عندما نستبعد الميتافيزيقا ـ سواء باسم العلم أو الانسان ـ فكأننا نستبعد من الانسان مآهيته ، اى قدرته على التجاوز والعلو •

مراجع البحث

ا – المراجع الأجنبية :

1. Ando, T., **Metaphysics**, the Hague, Nijhoff, 1961.
2. Audebert, Ce Myth obstiné : la Métaphysque, dans **(Peut - on se passer de Métaphysique ?)** (ouvrage collectif), P.U.F., 1954.
3. Axelos, K., Marx : **Penseur de la Technique**, Paris, Editions de Minuit, 1963.
4. Bacon, **Bacon's Philosophical Works**, London, 1905.
5. Bergson, **L'Evolution Créatrice**, Paris, Alcan, 1913.
6. Bergson, **La Pensée et le Mouvant**, Paris, Alcan 1934.
7. Bunge (ed.), **The Critical Approach to Science**, London, The Free Press, 1964.
8. Cassirer A Casirer — Heidegger Seninar, **Philosophy and Phenomenological Research**, December, 1964.
9. Carnap, **La Science et La Métaphysique devant L'Analyse Logique du Langage**, Paris, Hermann, 1934.
10. Champigny, Le mot «Etre» dans «L'Etre et La Néant», **Revue de Métaphysique et de Morale**, Avril - Juin 1956.
11. Chapelle, A, **L'Ontologie phénoménologique de Heidegger**, Paris, Editions universitaires, 1962.

12. Collingwood, R., **An Essay on Philosophical Method**, London, Oxford, 1933

13. Collingwood, **An Essay on Metaphysics**, London, Oxford 1940.

14. Desan, W., **The Tragic Finale**, Harper Torchbooks, N. y., 1960.

15. De Waelhens, Reflections on Heidegger's Development, **International Philosophical Quarterly**, September 1965.

16. Diemer, A., **Eifführung in die Ontologie**, Meisenheim a/Glan, Hain, 1959

17. Farber, M. (éd). **L'activité philosophique contemporaine**, V. II, Paris P, U. F., 1950.

18. Emmet, D., **The Nature of Metaphyscial Thinking**, London, Macmillan, 1945.

19. Gilson, **Being and Some Philosophers**, Toronto, 1949.

20. Grene, M., **Martin Heidegger**, London, Bowes and Bowes, London, 1957.

21. Guilead, R., **Etre et liberté**, Louvain, Nauwelaerts, 1965.

22. Gusdorf, G., **Traité de métaphysique**, Paris, Colin, 1956.

23. Hartmann, N., **Les Principes d'une Métaphysique de La Connaissance**, Aubier, 1945.

24. Hartmann, **Zur Grundlegung der Ontologie**, Meisenheim, Westkulturvelag Hain, 3. Auflage.

25. Hartmann, **Neue Wege der Ontologie**, Stuttgart, Kohlhammer, 2. Auflage, 1949.

26. Hartmann, **Der Aufbau der realen Welt**, Meisenhem, Westçultaurverlag Hain, 2. Auflage, 1949.

27. Hartmann, **Kleinere Schriften**, Band I. II, Berlin, W. De Gruyter, 1955.

28. Hartmann, **Teleogisches Denken**, Berlin. W. De Gruyter, 1951.

29. Hartmann, K., **Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem** Verhätnis zu Hegels Logik, Berlin, W. De Gruyter, 1963.

30. Hegel, **Lectures on the History of Philosophy**, Vol. III, London, Kegan Paul, 1955.

31. Heindegger, **Being and Time** N.Y., Harper and Row, Publishers, 1962.

32. Heidegger, **Qu'est-ce que la Métaphysique** ? Paris, Gallimard, 1951.

33. Heidegger, **Kant et le probléme de la Métaphysique**, Gallimard, 1953.

34. Heidegger, **De L'Essence de 'La Vérité** Nauwelaerts, Louvain, 1948.

35. Heidegger, Plato's doctrine of Truth, in **«Philosoiphy in the Twentieth Century»** . (edi. by Barrett) V. III, Random House, N. Y. 1962.

36. Heidegger, **Lettre sur L'Humanisme**, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1964.

37. Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, Paris Gillimard, 1962.

38. Heidegger, **Introduction à la Métaphysique**, Paris, P.U.F.. 1958.

39. Heideger, **Vorträge und Aufsaetze**, Tübingen. Neske Pfullingen, 1954.

40. Heidegger, **The Guestion of Being**, N.Y., Twayne Publishers-INC., 1958:

41. Heidegger, **Essays in Metaphycics :Identity and Difference**, N.Y., Philosophical Library, 1960.

42. Heinemann, **Existentialism and the Modern Predicament**, N.Y. Harper, 1958.

43. Jaspers, **Philosophie**, Berlin, Springer — Verlag, 2. Auflage, 1948.

44. Jaspers, **The Perennial Scope of Philosophy**, N.Y., Philosophical Library, 1949.

45. Jaspers, **Reason and Existenz**, N.Y. Noonday Press, 1955.

46. Kant, Träume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Mtaphysik — Kant's.

Sämtliche Werke, (Hartenstein ed.), Band II., Leipzig, 1868.

47. Kant, **The Fundamental Principles of the Metaphysics Of Ethics**, N.Y., Appleton—Century—Crofts, inc. 1938.

48. Kant, **Prolégoménes à toue Métaphysique Future** qui pourra se présenter comme Science, Paris, Vrin 1991.

49. Kant, **Premiers Principes métaphysiques** de la Science de la Nature, Paris, Vrin, 1952.

50. Kant, **Critique of pure Reason**, London, Macmillan and Co., 1950.

51. Kant, die Preisfrage : Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Dentschland gemacht hat ?

Kant's Sämtliche Werke, (Hartenstein), Band VIII, Leipzig, 1868.

52. Kanthack, K., **Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie**, Berlin, W. De Gruyter, 1962.

53. Landgrebe, Phenomenology and Metaphysics, **Philosophy and Phenomenological Research**, December, 1949.

54. Lavelle, **La Conscience de Soi**, Grasset, 1933.

55. Lavelle, **La Pésence totale**, Aubier, 1934.

56. Lavelle, **De l'Acte** Aubier, 1937.

57. Lavelle, **Introduction a l'ontologie**, P.U.F. 1947.

58. Lavelle, **Le Moi et son destin**, Aubier, 1936.

59. Lawerence, **Whitehead's Philosophical Development**, N.Y. : University of California Press, 1956.

60. Leclerc, (ed.), **The Relevance of Whitehead**, London, Allen and Unwin, 1961.

61. Leclerc, **Whitehead's Metaphysics**, London, Allen and Unwin, 1958.

62. Lefebvre, **Métaphilosophie**, Paris, édition de Minuit, 1956.

63. Levert, P., **L'Etre et le Réel selon Louis Lavelle**, Paris Aubier, 1960.

64. Marx, Economie politique et Philosophie, **O'Euvres philosophiques**, t. VI, Editions A. Costes, 1937.

65. Marx, Idéologie Allemande, op. cit., t. VII.

66. Marx, Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel, op. cit., t. IV.

67. Martin, G., **Science moderne et Ontologie traditionnelle chez Kant**, tra. Fra., P.U.F., 1963.

68. Martin, **Einleitung in die allgemeine Metaphysik**, Koelner Universitätsverlag, 1958.

69. Natanson, **A Critique of Satre's Ontology**, N.Y., University of Nebraska, 1951.

70. Paton, **Kant's Metaphysic of Experence**, V.I, London, Allen and Unwind, 1936.

71. Paulsen, **Kant**, eng. tra., N.Y. Ungar Publishing Co. 1963.

72 Poggéler, O., **Der Denkweg Martin Heideggers**, Tübingen, Neske, 1963.

73. Popper, K., **The logic of Scientific Discovery**, eng. tra., London, Hutchnison, 1959.

74. Popper, K., **Conjectures and Refutations**, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

75. Richardson, **Heidegger**, The Hague, Nijhoff, 1963.

76. Sartre, **L'Etre et Le Néant**, Paris, Gallimard, 5. édition, 1946.

77. Schilpp (ed)., Jaspers, N. Y., 1957.

78 Schilpp (ed.), Whitehead, N. Y., 1951.

79. Schilpp (ed.), Carnap, N. Y., 1962.

80. Smith, Contemporary French Philosophy, London, Methuen, 1946.

81. Tilliette. Karl Jaspers. Paris, Aubier, 1960.

82. Wahl, J. Tableau de la Philosophie Française, Paris, idées, 1962.

83. Whitehead, Process and Realitq, Cambridge University Press, 1929.

84. Whitehead, Science and the Modern World, Cambridge University, 1926.

85. Whitehead, Modes of Thought, Cambridge Uni. Press, 1938.

86. Whitehead, Adventures of Ideas, Cambridge University Press, 1933.

ب ـ المراجع العربية :

١ ـ ابن سيناء ، **الشفاء** ، الالهيات ، الجزء الأول ، تحقيق الأب قنواتى سعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢ ـ ابن سبعين : **رسائل ابن سبعين** ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى الدار المصرية : ١٩٦٥ .

٣ ـ الفارابى : كتاب الابانة عند غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة فى« **المجموع** » مصر ، ١٩٠٧ .

٤ ـ بدوى (الدكتور عبد الرحمن) **دراسات فى الفلسفة الوجودية** ، القاهره ١٩٦١ .

٥ ـ دكتور زكى نجيب محمود ، **خرافة الميتافزيقا** ، النهضة المصرية ، ١٩٥٣.

٦ ـ هيدجر : **ما الفلسفة ؟ . ماالميتافيزيقا ؟** .. ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ، ومحمود رجب ، ومراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٤ .

٧ ـ الايجى : **الموقف** ، جـ ٢ ، طبعة التونسى ، ١٩٠٧ .

٨ ـ محمود رجب : **هيجل ومشكلة الاغتراب** ، مخطوط ، ١٩٦٤ .

فهـــرس

صفحة

الفصل الثالث

الميتافيزيقا والأنطولوجيا

الفصل الرابع

الميتافيزيقا والعلم

صفحة

رقم الايداع ـ ٨٦/٢٦٨٢

الترقيم الدولى ١ ـ ١٦١٥ ـ ٠٢ ـ ٩٧٧

دار التضامن للطباعة

٢٢ شارع سامى ـ ميدان لاظوغلى

تليفون : ٣٥٥٠٥٥٦ القاهرة